

MODERNITÀ

ZYGMUNT

LIQUIDA

BAUMAN

EDITORI



LATERZA

Sagittari

Zygmunt Bauman Modernità liquida



Editori Laterza



eBook Laterza

Zygmunt Bauman

Modernità Liquida



Traduzione di Sergio Minucci
Titolo originale: Liquid Modernity
Collana: I Robinson/ letture

© 2013, Gius. Laterza & Figli - Polity Press, Cambridge (UK) e Malden (Mass.)

Edizione digitale: 2012

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN: 978-88-581-0728-7

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Il libro

La metafora della liquidità, da quando Bauman l'ha coniata, ha marcato i nostri anni ed è entrata nel linguaggio comune per descrivere la modernità nella quale viviamo. Individualizzata, privatizzata, incerta, flessibile, vulnerabile, nella quale a una libertà senza precedenti fanno da contraltare una gioia ambigua e un desiderio impossibile da saziare.

Sommario

Emancipazione

Le casualità e le mutevoli fortune della critica
L'individuo in conflitto con il cittadino
La teoria critica rivisitata

Individualità

Capitalismo: pesante e leggero
Automunito, disposto a viaggiare
Smetti di dirmelo; fammelo vedere!
Dall'obbligo all'inclinazione
Il corpo del consumatore
Liberi di far compere - o almeno così sembra
Divisi compriamo

Tempo/spazio

L'incontro tra estranei
Non parlare con gli estranei
La modernità come storia del tempo
Dalla modernità pesante alla modernità leggera
La seducente leggerezza dell'essere
Vivere all'istante

Lavoro

Progresso e fiducia nella storia
Ascesa e declino del lavoro
Dal matrimonio alla coabitazione
I legami umani nel mondo fluido
L'autoperpetuarsi della non fiducia

Comunità

Nazionalismo, marchio
Unità: attraverso la similitudine o la differenza?
La sicurezza ha il suo prezzo
Dopo lo Stato-nazione
Riempire il vuoto
Comunità guardaroba

Riflessione. Sullo scrivere; sullo scrivere di sociologia

Modernità Liquida

Emancipazione

Sul finire dei «trent'anni gloriosi» successivi alla seconda guerra mondiale - i tre decenni di crescita straordinaria e di consolidamento del benessere e della sicurezza economica nell'Occidente avanzato - Herbert Marcuse lamentò:

Per quanto riguarda l'oggi e la nostra condizione in particolare, ritengo che ci troviamo innanzi a una situazione senza precedenti nella storia, quella cioè di dover essere liberati da una società relativamente ben funzionante, ricca, potente [...]. Il problema che abbiamo dinanzi è l'urgenza di liberazione da una società che soddisfa in buona misura i bisogni materiali e anche culturali dell'uomo; una società che, per usare una frase fatta, dispensa i beni a una parte sempre più ampia della popolazione. E ciò significa che cerchiamo di liberarci da una società in cui la questione della liberazione è apparentemente priva di base di massa'.

Il fatto che ci si dovesse emancipare, si dovesse essere «liberati dalla società», non era un problema per Marcuse. Ciò che invece costituiva un problema (anzi, il problema specifico della società che «dispensa i beni») era che non esistesse alcuna «base di massa» per porre in atto tale liberazione. In poche parole: le persone desiderose di essere liberate erano poche, ancora meno quelle disposte ad agire in tal senso, e praticamente nessuno sapeva in che modo la «liberazione dalla società» potesse mutare la loro condizione.

«Liberare» significa letteralmente rendere liberi da qualsiasi tipo di catena impedisca o ostacoli i movimenti; iniziare a sentirsi liberi di muoversi o di agire. «Sentirsi liberi» significa non avere intralci, ostacoli, resistenze o altri impedimenti a movimenti presenti o futuri. Come ebbe a osservare Arthur Schopenhauer, la «realtà» è creata da un atto di volontà; è la sorda indifferenza del mondo alle mie intenzioni, la sua riluttanza a sottomettersi al mio volere, che si riflette nella percezione del mondo come «reale»: vincolante, limitante e recalcitrante. Sentirsi liberi da restrizioni, liberi di agire in conformità ai propri desideri, significa raggiungere un equilibrio tra i desideri, l'immaginazione e la capacità di agire: ci si sente liberi nella misura in cui l'immaginazione non supera i desideri reali e nessuno dei due oltrepassa la capacità di agire. Tale equilibrio può dunque essere raggiunto e preservato in due modi diversi: ridimensionando i desideri e/o l'immaginazione, oppure ampliando la propria capacità di agire. Una volta raggiunto l'equilibrio, e fintantoché si riesce a preservarlo, «liberazione» è uno slogan senza senso, privo di forza motivante.

Tale utilizzo ci permette di distinguere tra libertà «soggettiva» e libertà «oggettiva», e di conseguenza tra «esigenza di liberazione» soggettiva e oggettiva. Potrebbe darsi che la

volontà di migliorare sia stata frustrata o stroncata sul nascere (ad esempio dalla pressione del «principio di realtà» esercitata, secondo Sigmund Freud, sull'inclinazione umana al piacere e alla felicità); le intenzioni, realmente sperimentate o soltanto immaginabili che siano, sono state tagliate su misura della capacità di agire, e in particolare della capacità di agire in modo razionale, vale a dire con una possibilità di successo. D'altro canto, potrebbe darsi che la manipolazione diretta delle intenzioni è una qualche sorta di «lavaggio del cervello» e non consenta mai di mettere alla prova la capacità «oggettiva» di agire, e tanto meno di scoprire quali esse realmente siano, e induca in tal modo a definire le proprie ambizioni al di sotto del livello della libertà «oggettiva».

La distinzione tra libertà «soggettiva» e «oggettiva» aprì un vero e proprio vaso di Pandora di spinose questioni del tipo «fenomeno contro essenza», di diversa, ma nel complesso considerevole valenza filosofica e potenzialmente di enorme rilevanza politica. Una di tali questioni era la possibilità che ciò che viene percepito come libertà in realtà non lo sia affatto; che le persone siano soddisfatte del loro destino anche laddove tale destino sia ben lungi dall'essere «oggettivamente» soddisfacente; che, pur vivendo in schiavitù, esse si sentano libere e dunque non avvertano alcuna urgenza di affrancarsi, in tal modo facendosi sfuggire o rinunciando alla possibilità di diventare realmente libere. Corollario di tale possibilità era la supposizione che l'uomo potesse essere un giudice incompetente della propria condizione e dovesse dunque essere costretto o indotto, ma comunque guidato, ad avvertire l'esigenza di essere «oggettivamente» libero e a trovare il coraggio e la determinazione di lottare a tale fine. C'era poi un ancor più minaccioso presentimento che colpiva dritto al cuore dei filosofi: che l'uomo potesse semplicemente non desiderare di essere libero e dunque rifiutare la prospettiva dell'emancipazione, alla luce delle sofferenze che l'esercizio della libertà può infliggere.

I pro e i contro della libertà. In una versione apocrifica del famoso episodio tratto dall'Odissea (*Odysseus und die Schweine: Das Unbehagen an der Kultur*), Lion Feuchtwanger sostenne che i marinai ammalati dalla maga Circe e trasformati in scrofe trovarono oltremodo soddisfacente la loro nuova condizione e si opposero disperatamente ai tentativi di Ulisse di ridare loro sembianze umane. Allorché questi disse loro di aver trovato delle erbe magiche in grado di spezzare l'incantesimo che li imprigionava e che essi sarebbero presto tornati nuovamente uomini, i marinai/scrofe se la dettero a gambe a tutta velocità piantando in asso il loro zelante salvatore. Alla fine questi riuscì a prenderne uno e a strofinargli l'erba magica sul dorso; ed ecco che dal corpo setoloso dell'animale spuntò fuori Elpenoro, un uomo – afferma Feuchtwanger è sotto tutti i punti di vista assolutamente normale. Il «liberato» Elpenoro non fu affatto grato a Ulisse di tale liberazione e attaccò furiosamente il suo «liberatore».

E così sei tornato, farabutto, ficcanaso che non sei altro? Vuoi tornare ad affliggerci e tormentarci, desideri ancora esporre i nostri corpi ai pericoli e costringere i nostri cuori a prendere sempre nuove decisioni? Com'ero felice; potevo sguazzare nel fango e crogiolarmi al sole; potevo trangugiare e ingozzarmi, grugnire e stridere, ed ero libero da pensieri e dubbi: «Che devo fare, questo o quello?». Perché sei tornato? Per rigettarmi nell'odiosa vita che conducevo prima?

La liberazione è una benedizione o una maledizione? Una maledizione mascherata da benedizione o una benedizione temuta come una maledizione? Tali domande avrebbero ossessionato i pensatori per gran parte dell'era moderna e che mise la «liberazione» al primo posto nell'agenda della riforma politica, e la «libertà» in cima al suo elenco di valori-, una volta diventato abbondantemente chiaro che la libertà tardava a giungere e

che i suoi destinatari erano ben lungi dall'attendere a braccia aperte. Vennero forniti due tipi di risposte. La prima gettava dei dubbi sul fatto che la «gente comune» fosse pronta per la libertà. Come ha sostenuto lo scrittore americano Herbert Sebastian Agar (in *A Time for Greatness*, 1942), «La verità che permette agli uomini di essere liberi è in buona misura una verità che gli uomini preferiscono non sentire». La seconda tendeva ad accettare il fatto che gli uomini avessero dei buoni motivi per gettare dubbi sui vantaggi derivanti dalle libertà acquisibili.

Le risposte del primo tipo suscitano, a seconda dei casi, pietà per la «gente» fuorviata, ingannata, indotta con la frode a rinunciare alla propria chance di conquistare la libertà, oppure disprezzo e rabbia contro la «massa» refrattaria ad assumersi i rischi e le responsabilità che sempre accompagnano ogni forma reale di autonomia e autoaffermazione. Il lamento di Marcuse implica un misto di entrambe, nonché un tentativo di attribuire alla nuova opulenza la colpa della palese acquiescenza esibita dall'asservito nei confronti della propria condizione. Altri bersagli comuni di simili lamenti sono stati l'«imborghesimento» del diseredato (la sostituzione dell'«essere» con l'«avere» e dell'«essere» con l'«agire» quali valori principali) e la «cultura di massa» (una follia collettiva causata da un'«industria culturale» che ha prodotto una sete di intrattenimento e divertimento nel posto che e come direbbe Matthew Arnold e dovrebbe essere occupato dalla «passione per la dolcezza e la luce e dalla passione per farle prevalere»).

Le risposte del secondo tipo suggerivano che il genere di libertà elogiato dai libertari di professione non è affatto, contrariamente a quanto costoro affermavano, una garanzia di felicità e che, al contrario, può arrecare più pene che gioia. Secondo tale punto di vista, i libertari hanno torto allorché affermano, come fa ad esempio David Conway, riprendendo il principio di Henry Sidgwick, che il modo migliore di promuovere la felicità consiste nel nutrire negli adulti «l'aspettativa che per soddisfare i propri desideri ciascuno debba contare solo sulle proprie forze», o che come fa Charles Murray sconfinando nel lirismo allorché descrive la felicità intrinseca nello sforzo individuale - «Ciò che dà maggiore soddisfazione nell'espletamento di un compito è il fatto che a compierlo sei stato tu [...] che una grossa parte della responsabilità gravava sulle tue spalle, e che buona parte del successo ottenuto è dovuto al tuo contributo». Il dover «contare sulle proprie forze» fa presagire tormenti interiori e l'agonia dell'indecisione, così come l'avere «responsabilità sulle spalle» preannunzia una paralizzante paura di possibili rischi e inappellabili fallimenti. Non può essere certo questo il vero significato del termine «libertà», e se la libertà «realmente esistente», la libertà disponibile, significa davvero tutto ciò, non può essere né una garanzia di felicità né un obiettivo per cui valga la pena di lottare.

Le risposte del secondo tipo derivano, in ultima analisi, dal terrore hobbesiano per «l'uomo uccel di bosco». Traggono credibilità dal presupposto che un essere umano liberato da qualsiasi freno sociale (o che non vi sia stato mai soggetto) è una bestia anziché un individuo libero; e l'orrore che esse generano deriva da un altro presupposto, e cioè che l'assenza di freni efficaci renderà la vita «orribile, brutale e breve», e dunque certamente non felice. Si tratta della stessa intuizione hobbesiana sviluppata da Emile Durkheim in una coerente filosofia sociale secondo la quale è la «norma» - basata sul livello medio o più comune e corroborata da severe sanzioni punitive - che realmente libera l'uomo dal genere di schiavitù più terrificante e temuto, quello che non si manifesta in una qualsiasi pressione esterna ma che cova dentro di noi, nella natura presociale e asociale dell'uomo. La coercizione sociale è, secondo questa filosofia, la forza emancipatrice e la sola speranza di libertà che un essere umano può ragionevolmente

nutrire.

L'individuo si sottomette alla società e tale sottomissione è la condizione della sua liberazione. Per l'uomo, la libertà consiste nell'affrancarsi da forze fisiche cieche, irrazionali; egli conquista ciò opponendo a tali forze la grande e razionale forza della società, sotto le cui ali trova riparo. Mettendosi sotto l'ala protettrice della società, egli si rende anche, in certa misura, dipendente da essa. Ma si tratta di una dipendenza liberatrice; non c'è alcuna contraddizione in ciò.

Non solo non esiste alcuna contraddizione tra dipendenza e liberazione: non esiste altro modo di ricercare la liberazione se non «sottomettendosi alla società» e rispettandone le regole. La libertà non può essere acquisita in opposizione alla società. Il risultato della ribellione alle regole, anche laddove i ribelli non si sono trasformati in vere e proprie bestie perdendo così il potere di giudicare la propria condizione, è una perpetua agonia di indecisione correlata a uno stato di incertezza sulle intenzioni e i movimenti di chi li circonda, qualcosa che rende probabilmente la vita un inferno. Modelli e standard imposti da forti pressioni sociali risparmiano tale agonia: grazie alla monotonia e alla regolarità dei modelli di condotta raccomandati, imposti e inculcati, gli esseri umani sanno quasi sempre come procedere e ben di rado vengono a trovarsi privi di adeguate direttive o finiscono in situazioni in cui occorre prendere decisioni e assumersene la responsabilità senza conoscerne le conseguenze, rendendo così ogni passo irto di rischi e difficile da calcolare. L'assenza di regole o la scarsa chiarezza di quelle esistenti -l'anomia- è la peggior sorte che possa capitare a un uomo impegnato a espletare i compiti che la vita gli riserva. Le regole possono dare o sottrarre autorità; l'anomia ha un effetto esclusivamente esautorante. Una volta che le truppe della regolamentazione normativa abbandonano i campi di battaglia della vita, ciò che resta sono solo dubbi e paure. Nel momento in cui l'individuo si trova nella condizione di «andare avanti e sperare nella fortuna» (come Erich Fromm ha memorabilmente affermato), si vede costretto a «bere o affogare», parte la «compulsiva ricerca di certezze», inizia la disperata ricerca di «soluzioni» in grado di «eliminare la consapevolezza del dubbio» e qualsiasi cosa prometta di «assumersi la responsabilità di garantire 'certezza'» è bene accetta.

«La routine disgrega, ma può anche proteggere»; così afferma Richard Sennett, il quale ricorda poi ai propri lettori la vecchia controversia tra Adam Smith e Denis Diderot. Laddove Smith metteva in guardia contro i degradanti e invalidanti effetti della routine lavorativa, «Diderot non credeva che la routine lavorativa fosse degradante. [...] Il più eminente erede moderno di Diderot, Anthony Giddens, ha tentato di rinverdire l'intuizione di Diderot dimostrando l'importantissimo valore dell'abitudine sia nell'espletamento delle attività sociali che per la comprensione di sé». La tesi di Sennett è chiara e precisa: «Immaginare una vita fatta di impulsi momentanei, di azione a breve termine, avulsa da routine sostenibili, una vita priva di consuetudini, significa immaginare un'esistenza del tutto stolida».

La vita non è ancora giunta a estremi tali da diventare stolida, ma il danno inflitto è già grave, e tutti i futuri strumenti di certezza, comprese le routine di recente progettazione (che difficilmente dureranno abbastanza da trasformarsi in consuetudini e che verranno probabilmente osteggiate e rifiutate qualora presentino i sintomi della dipendenza), non possono essere altro che puntelli, artifici dell'ingegno umano che sembrano reali solo nella misura in cui non li si guarda troppo da vicino. Tutta la certezza emanata successivamente al «peccato originale» dello smantellamento del pragmatico mondo ridondante di routine e a corto di riflessione deve essere una certezza costruita, una certezza palesemente e sfacciatamente «artefatta», oberata da tutta l'intrinseca vulnerabilità propria delle decisioni umane. In realtà, come affermano Gilles Deleuze e

Non crediamo più nel mito dell'esistenza fatta di frammenti che, come pezzi di una statua antica, si limitano ad attendere l'arrivo dell'ultimo pezzo, di modo che possano tutti essere incollati e creare un'unità esattamente uguale a quella originaria. Non crediamo più in una totalità primordiale un tempo esistente, o in una totalità ultima che ci attende in qualche data futura.

Ciò che è stato frantumato non può essere reincollato. Abbandonate ogni speranza di totalità, futura come passata, voi che entrate nel mondo della modernità fluida. È giunto il tempo di annunciare, come ha fatto di recente Alain Touraine, «la fine della caratterizzazione dell'essere umano come essere sociale, definito dal proprio posto nella società, che ne determina condotta e azioni». Invece, il principio della combinazione tra la «definizione strategica dell'azione sociale non orientata da regole sociali» e «la difesa, da parte di tutti gli attori sociali, della loro specificità culturale e psicologica» «è rinvenibile all'interno dell'individuo e non più nelle istituzioni sociali o nei principi universalistici».

Il tacito assunto su cui poggia tale posizione radicale è che qualsiasi libertà concepibile e acquisibile è già stata raggiunta; non resta altro da fare che ordinare i pochi angoli ancora a soqquadro e riempire i pochi punti vacanti, un lavoro destinato a trovare rapido completamento. Uomini e donne sono totalmente e realmente liberi, e dunque l'agenda dell'emancipazione è pressoché esaurita. Il lamento di Marcuse e gli struggimenti dei comunitari per la comunità perduta sono forse manifestazioni di valori reciprocamente opposti, ma sono parimenti anacronistici. Né l'obiettivo di reincorporare lo sradicato, né quello di «sensibilizzare la gente» all'irrealizzato obiettivo della liberazione sono oggi all'ordine del giorno. Il dilemma di Marcuse è ormai superato, dal momento che l'«individuo» gode già di tutta la libertà che possa aver mai sognato o ragionevolmente sperato di ottenere; le istituzioni sociali sono ben felici di cedere all'iniziativa privata tutte le preoccupazioni legate alle definizioni e alle identità, mentre ben difficili da trovare sono i principi universali cui ribellarsi. Per quanto riguarda il sogno comunitario di «riaccasare lo sfrattato», niente può cambiare il fatto che a tal fine sono disponibili solo stanze di albergo e studi di analisti, e che da oggi in poi le comunità - più postulate che «immaginate» - potrebbero non essere altro che effimeri prodotti della commedia dell'individualità attualmente in scena anziché le forze capaci di determinare e definire le identità.

Le casualità e le mutevoli fortune della critica

Ciò che non va nella società in cui viviamo, ha affermato Cornelius Castoriadis, è che ha smesso di mettersi in discussione. La nostra è un tipo di società che non riconosce più alcuna alternativa a se stessa e di conseguenza si ritiene esente dal dovere di esaminare, dimostrare, giustificare (e ancor meno provare) la validità dei suoi assunti taciti ed espliciti.

Ciò non significa, tuttavia, che la nostra società abbia soppresso (o è probabile che sopprima, prevenendo un grande sovvertimento) il pensiero critico in quanto tale. Né ha reso i propri membri reticenti (e ancor meno timorosi) a dargli voce. Semmai, è vero il contrario: la nostra società - una società di «liberi individui» - ha reso la critica della realtà, la disaffezione verso «ciò che è» e l'esplicitazione di tale sentimento, parte al tempo stesso inevitabile e obbligatoria della vita di ogni suo singolo membro. Come Anthony

Giddens continua a rammentarci, tutti noi siamo oggi coinvolti nella «politica della vita»; siamo «esseri riflessivi» che ponderano accuratamente ogni minima mossa, siamo raramente soddisfatti dei risultati che producono e sempre pronti a correggerle. In qualche modo, tuttavia, tale riflessione non è abbastanza ampia da abbracciare i complessi meccanismi che collegano le nostre mosse ai risultati ottenuti e ne decidono le conseguenze, per non parlare delle condizioni che mantengono tali meccanismi in moto. Abbiamo forse una maggiore «predisposizione critica», siamo molto più audaci e intransigenti nella nostra critica di quanto lo fossero i nostri antenati nella loro vita quotidiana, ma la nostra critica è, per così dire, «spuntata», incapace di incidere sulle nostre scelte inerenti la «politica della vita». La libertà senza precedenti che la nostra società offre ai suoi membri è corredata, come Leo Strauss ci ha ammonito molto tempo fa, da un'impotenza senza precedenti.

Capita a volte di sentir dire che la società contemporanea - variamente definita società tardo-moderna o post-moderna, società della «seconda modernità» (Ulrich Beck) o, come personalmente preferisco chiamarla, «società della modernità fluida» - non è ricettiva alla critica. Tale opinione sembra non cogliere la natura del mutamento oggi in atto, in quanto assume che il significato stesso del termine «ricettività» resti immutato col passare del tempo e delle diverse fasi storiche. Il punto, tuttavia, è che la società contemporanea ha dato alla «ricettività alla critica» un senso completamente nuovo e ha inventato un modo per recepire il pensiero e l'azione critica e restare al contempo immune alle conseguenze di tale recepimento e dunque di uscire totalmente illesa e immutata - rafforzata anziché indebolita - dalle prove e dagli esperimenti della politica della porta aperta.

Il genere di «ricettività alla critica» tipico della società moderna nella sua forma attuale è paragonabile al modello invalso nei camping per roulotte. Il camping è aperto a chiunque possieda una roulotte e il denaro per pagare la quota di soggiorno. Gli ospiti vanno e vengono; nessuno presta molta attenzione al modo in cui è gestito il posto, purché a ciascun cliente sia garantita una piazzola sufficientemente grande, le prese elettriche e i rubinetti dell'acqua siano funzionanti e gli abitanti delle roulotte a fianco non facciano troppo chiasso e tengano basso il volume di radio e televisore portatile dopo una certa ora. Gli ospiti portano nel parcheggio le proprie case agganciate alle auto, equipaggiate di tutto il necessario per il soggiorno, che comunque si sa già essere breve. Ciascun turista ha il proprio itinerario e programma di viaggio. Ciò che tutti loro pretendono dai responsabili del camping è poco più (ma anche niente di meno) che essere lasciati in santa pace e non essere disturbati. In cambio, essi promettono di non contestare l'autorità dei responsabili e pagare quanto dovuto. Poiché pagano, pretendono anche. Si mostrano irremovibili in merito al diritto di usufruire dei servizi promessi, ma per tutti gli altri versi se ne stanno per i fatti propri e si infurierebbero se qualcuno osasse vietarglielo. Occasionalmente, possono reclamare un servizio migliore, e se lo fanno con piglio sufficiente possono anche ottenerlo. Qualora si sentano defraudati o ritengano che i responsabili siano venuti meno alle promesse fatte, i roulottisti possono reclamare il rimborso, ma non si sogneranno neanche di mettere in discussione e rinegoziare la filosofia manageriale del posto, e tanto meno di assumersi la responsabilità di dirigerlo essi stessi. Al massimo, possono decidere di non mettersi mai più piede e di sconsigliarlo agli amici. Una volta partiti per la tappa successiva, il camping rimane esattamente com'era prima del loro arrivo, in nulla cambiato dalla permanenza dei precedenti campeggiatori e in attesa di altri pronti ad arrivare, sebbene possa accadere che, in caso di lamentele costanti e reiterate da parte dei turisti, la direzione decida di cambiare qualcosa, in modo da evitare in futuro il ripetersi delle proteste.

Nell'era della modernità liquida la ricettività alla critica da parte della società ricalca esattamente il modello del camping per roulotte. All'epoca in cui Adorno e Horkheimer elaborarono la teoria critica classica, nata dall'esperienza di un'altra modernità, ossessionata dall'ordine e quindi permeata dal telos dell'emancipazione e ad esso rivolta, l'idea di critica rientrava (con buona giustificazione empirica) in un ben diverso modello: quello di una casa comune con le sue norme istituzionalizzate e regole consuetudinarie, l'assegnazione di compiti e il controllo del loro espletamento. Sebbene sia ricettiva alla critica così come possono esserlo i responsabili di un camping per roulotte nei confronti dei turisti ospitati, la nostra società è assolutamente sorda alla critica così come concepita dai fondatori della scuola critica e sulla quale essi tessero la loro teoria. In termini diversi ma equivalenti, possiamo dire che una «critica del consumatore» è venuta a sostituire l'antecedente critica «del produttore».

Contrariamente a quella che è un'abitudine diffusa, questo decisivo cambiamento non è spiegabile semplicemente adducendo un mutato stato d'animo dell'opinione pubblica, un minor anelito di riforma sociale, l'assopirsi dell'interesse per il bene comune e gli ideali della buona società, il voltare le spalle all'impegno politico o l'ondata montante di sentimenti edonistici ed egoistici, sebbene tutti questi fenomeni siano tratti preminenti della nostra epoca. Le cause del cambiamento sono più profonde, radicate nella profonda trasformazione dello spazio pubblico e, più in generale, nel modo in cui la società moderna opera e perpetua se stessa.

Il tipo di modernità che fungeva da obiettivo, ma anche da quadro cognitivo, della teoria critica classica colpisce in retrospettiva l'analista per la sua diversità rispetto a quella che caratterizza la vita delle generazioni odierne. Appare «pesante» (rispetto alla modernità «leggera» dell'epoca contemporanea); meglio ancora: «solida» (e cioè non «fluida», «liquida» o «liquefatta»); compatta (anziché diffusa o «capillare») e, infine, sistemica (vale a dire non organizzata come una rete).

La modernità pesante/solida/compatta/sistemica della «teoria critica» aveva un'endemica tendenza al totalitarismo. La società totalitaria fatta di un'omogeneità onnicomprensiva, compulsiva e coatta spuntava costantemente e minacciosamente all'orizzonte, come sua destinazione finale, come una bomba a tempo mai completamente disinnescata o un fantasma mai completamente esorcizzato. Quella modernità era un nemico giurato della contingenza, della varietà, dell'ambivalenza, dell'indocilità e dell'idiosincrasia, tutte «anomalie» cui aveva giurato guerra; e tutti si aspettavano che le prime vittime della crociata sarebbero state la libertà e l'autonomia individuale. Tra le principali icone di quella modernità troviamo la fabbrica fordista, che ridusse le attività umane a movimenti semplici, standardizzati e in grande misura preprogrammati, da seguire ubbidientemente e meccanicamente senza impegnare alcuna facoltà mentale e tenendo alla larga la spontaneità e qualsiasi iniziativa individuale; la burocrazia, affine – quanto meno nella sua tendenza innata – al modello ideale di Max Weber, nel quale identità e legami sociali venivano lasciati all'ingresso insieme a cappelli, ombrelli e impermeabili, di modo che solo l'ordine e lo statuto potessero pilotare, incontestati, le azioni dei membri fino a quando vi avessero preso parte; il Panopticon, con le sue torrette di guardia e i membri condannati a una vigilanza perenne da parte di guardiani costantemente all'erta; il Grande fratello, che non dorme mai, sempre pronto e puntuale nel premiare il fedele e punire l'infedele; e – infine – il Konzlager (in seguito raggiunto nell'anti-Pantheon dei demoni moderni dal Gulag), il luogo in cui i limiti della malleabilità umana venivano testati con esami di laboratorio, dove chiunque fosse considerato non abbastanza malleabile era condannato a morire di fatica oppure finiva in una camera a gas o in un forno crematorio.

Sempre in retrospettiva, possiamo dire che la teoria critica mirava a frammentare e neutralizzare, e preferibilmente a eliminare del tutto, l'inclinazione totalitaria di una società ritenuta endemicamente e permanentemente afflitta da tale germe. Principale obiettivo della teoria classica era difendere l'autonomia dell'uomo, la libertà di scelta, l'autoaffermazione e il diritto di essere e restare diversi. Sulla falsariga dei primi melodrammi hollywoodiani, in cui si presumeva che il momento in cui gli amanti si ritrovavano e promettevano di sposarsi segnalasse la fine della vicenda e l'inizio del «e vissero felici e contenti», la prima teoria critica individuò nel divincolare la libertà individuale dalla ferrea presa della routine, o nel liberare l'individuo dalla gabbia di ferro di una società afflitta da insaziabili appetiti totalitari, omogeneizzanti e uniformizzanti, l'obiettivo ultimo dell'emancipazione e la fine della miseria umana, il momento del «missione compiuta». Quello e non altri era lo scopo che la critica doveva servire; non c'era alcun motivo perché guardasse oltre, che sopravvivesse al conseguimento di tale obiettivo. E neanche ebbe il tempo di farlo.

1984 di George Orwell rappresentò, all'epoca in cui fu scritto, il più completo - e canonico - inventario di paure e apprensioni che ossessionavano la modernità nel suo stadio pesante. Una volta proiettate sulle diagnosi dei guai e sulle cause delle sofferenze proprie di quell'epoca, tali paure tracciarono gli orizzonti dei programmi emancipatori del tempo. Allorché il 1984 giunse sul serio, la visione orwelliana venne prontamente rievocata, rilanciata (com'era prevedibile) nel pubblico dibattito e ripropagata (forse per l'ultima volta) ai quattro venti. Moltissimi scrittori - anche in questo caso, com'era facile prevedere - acuminarono le penne per separare il vero dal falso della profezia orwelliana. Non sorprende, tuttavia, che ai tempi nostri, quando finanche l'immortalità dei principali monumenti e pietre miliari della storia della cultura umana è soggetta a un continuo riciclaggio e deve essere periodicamente riportata all'attenzione dell'uomo in occasione degli anniversari o attraverso la stravagante pubblicità che precede e accompagna le esibizioni retrospettive (solo per poi sparire dagli occhi e dalla mente non appena chiudono i battenti o sopraggiunge un'altra ricorrenza a riempire spazio su TV e giornali), la messa in scena dell'«evento Orwell» non fu molto diversa dal trattamento riservato a suo tempo ai vari Tutankhamon, Vermeer, Picasso o Monet.

Anche così, la fugacità della celebrazione del 1984, la tiepidità e il rapido scemare dell'interesse che essa suscitò e la rapidità con cui lo chef d'oeuvre di Orwell riaffondò nell'oblio una volta terminato lo strombazzamento mediatico inducono a fermarsi e riflettere. Quel libro, dopo tutto, rappresentò per molti decenni (e fino a solo vent'anni fa) il più autorevole catalogo di paure, presagi e incubi della società; perché dunque nulla più che un fugace interesse per la sua breve resurrezione? L'unica spiegazione ragionevole è che coloro che discussero il libro nel 1984 non erano granché eccitati dal testo su cui erano stati incaricati di discettare, in quanto non riconoscevano più nella distopia orwelliana le proprie umiliazioni e agonie, o gli incubi dei propri vicini di casa. Il libro riapparve alla pubblica attenzione, ma fugacemente, acquisì uno stato in qualche modo sospeso a metà tra quello della Naturalista storia di Plinio il Vecchio e quello delle profezie di Nostradamus.

Si può far di peggio che definire le epoche storiche in base al genere di «demoni interiori» che le ossessionano e tormentano. Per molti anni la distopia di Orwell, insieme al sinistro potenziale del progetto illuminista svelato da Adorno e Horkheimer, dal Panopticon di Bentham/Foucault o da sintomi ricorrenti della montante marea totalitaria, è stata identificata con l'idea di «modernità». Non sorprende, dunque, che allorché le vecchie paure vennero espunte dalla pubblica ribalta e nuove paure, del tutto diverse dagli orrori dell'imminente Gleichschaltung e perdita di libertà, vennero alla luce

e si imposero al pubblico dibattito, parecchi osservatori non ci pensarono due volte a proclamare la «fine della modernità» (o finanche, dando mostra di audacia ancora maggiore, la fine della storia stessa, sostenendo che questa avesse già raggiunto il proprio telos allorché rese la libertà, o quanto meno il tipo di libertà esemplificato dal libero mercato e dal consumismo, immune da ulteriori minacce). E tuttavia (diamo credito in ciò a Mark Twain), la notizia della dipartita della modernità, o finanche le voci di un suo canto del cigno, sono grossolane esagerazioni; la loro profusione non ne rende certo meno prematuro il necrologio. Sembra che il tipo di società diagnosticato e messo alla sbarra dai fondatori della teoria critica (o dalla distopia orwelliana) fosse solo una delle varie forme che la versatile e proteiforme società moderna avrebbe assunto. Il suo declino non profetizza la fine della modernità, né annuncia quella della miseria umana, e men che meno presagisce la fine della critica in quanto vocazione e attività intellettuale; e non rende assolutamente tale critica superflua.

La società appena entrata nel ventesimo secolo non è meno «moderna» di quella che entrò nel ventesimo; il massimo che si può dire è che è moderna in modo diverso. Ciò che la rende altrettanto moderna di quanto lo fosse un secolo fa è ciò che differenzia la modernità da tutte le altre forme storiche di coabitazione umana: la compulsiva e ossessiva, continua, irrefrenabile, sempre incompleta modernizzazione; l'incontenibile e inestinguibile sete di distruzione creativa (o di creatività distruttiva, a seconda dei casi; di «fare piazza pulita» in nome di un progetto «nuovo e migliore»; di «smantellare», «tagliare», «eliminare gradualmente», «fondere» o «ridimensionare», il tutto in funzione di una futura maggiore capacità di fare meglio la medesima cosa: accrescere la produttività o la competitività).

Come Lessing ebbe a osservare molto tempo fa, sulla soglia dell'era moderna siamo stati emancipati dalla fede nell'atto della creazione, rivelazione e condanna eterna. Una volta spazzate via tali convinzioni, l'uomo si ritrovò «solo con se stesso», il che significa che a partire da quel momento non conobbe più limiti al miglioramento e al miglioramento di se stesso se non quelli derivanti dalle proprie capacità, risorse, tenacia e forza di volontà acquisite o ereditate. E tutto ciò che l'uomo fa, può anche disfarlo. Essere moderni venne a significare, così come significa oggi, essere incapaci di fermarsi e ancor meno di restare fermi. Ci muoviamo e siamo condannati a muoverci incessantemente non tanto a causa del «ritardo della gratificazione», come suggerì Max Weber, ma a causa dell'impossibilità di sentirci gratificati. orizzonte del soddisfacimento, il filo di lana dello sforzo e il momento del riposo e dell'autocompiacimento corrono più veloci del più scattante dei corridori. La realizzazione è sempre qualcosa di là da venire, e i successi perdono attrattiva e capacità di soddisfare nell'attimo stesso in cui vengono colti, se non prima. Essere moderni significa essere perpetuamente in testa rispetto a se stessi, in uno stato di costante trasgressione (secondo la terminologia di Nietzsche, non si può essere Mensch senza essere, o quanto meno sforzarsi di essere, *ébernnensch*); significa anche avere un'identità che può esistere solo in quanto progetto irrealizzato. Sotto tutti questi aspetti, non c'è molta differenza tra la nostra condizione e quella dei nostri nonni.

Due elementi, tuttavia, rendono la nostra situazione - la nostra forma di modernità - nuova e diversa.

Il primo è il crollo graduale e il rapido declino dell'illusione protomoderna: della convinzione che la strada lungo la quale procediamo abbia un fine, un telos conseguibile di mutamento storico, uno stato di perfezione da raggiungere domani, tra un anno o nel prossimo millennio, una qualche sorta di buona società, di società giusta, di società priva di conflitti in tutti o alcuni dei suoi numerosi aspetti postulati; di equilibrio costante tra domanda e offerta e di soddisfacimento di tutti i bisogni; di ordine perfetto, in cui ogni

cosa è assegnata al posto giusto, niente è fuori posto e nessun posto è fonte di dubbi; di rapporti umani totalmente trasparenti in quanto si sa tutto ciò che occorre sapere; di completo dominio sul futuro, talmente completo da espungere qualsiasi contingenza, contesa, ambivalenza e conseguenza imprevista dalle attività umane.

Il secondo mutamento fondamentale consiste nella deregolamentazione e privatizzazione dei compiti e doveri propri della modernizzazione: Quella che in passato soleva essere considerata un'opera espletata dalla ragione umana, considerata come lascito e proprietà collettiva delle specie umane, è stata frammentata («individualizzata»), rimessa al coraggio e alla determinazione dei singoli, lasciata alla gestione dei singoli individui e a risorse amministrate individualmente. Sebbene l'idea del miglioramento (o di qualsiasi ulteriore modernizzazione dello status quo) tramite l'azione legislativa della società nel suo complesso non sia stata completamente abbandonata, l'enfasi (nonché - particolare importante - l'onere della responsabilità) si è decisamente spostata verso l'autoaffermazione dell'individuo. Questa svolta decisiva ha trovato riflesso nella ridislocazione del discorso etico/politico dalla cornice della «società giusta» a quella dei «diritti umani», in pratica rifocalizzando tale discorso sul diritto degli individui di restare diversi e di scegliere e adottare a proprio piacimento i propri modelli di felicità e uno stile di vita loro consono.

Le speranze di miglioramento, anziché convergere sul mucchio di bigliettiini ammassato nelle casse dei governi, sono state incentrate sui pochi spiccioli delle tasche dei contribuenti. Se la modernità originaria era pesante al vertice, oggi non è più così, essendosi liberata dei propri doveri «emancipatori», eccezion fatta per quello di cedere il compito dell'emancipazione ai livelli medi e inferiori, cui è stato affibbiato in buona parte l'onere di un'incessante modernizzazione. «Niente più salvezza da parte della società», ha memorabilmente proclamato l'apostolo del nuovo spirito imprenditoriale, Peter Drucker. «La società non esiste», dichiarò più brutalmente Margaret Thatcher. Non guardare indietro, né in alto, ma dentro di te; solo lì troverai tutti gli strumenti atti a migliorare la tua vita: talento, capacità e forza di volontà.

E non esiste più alcun «Grande fratello che ti osserva»; adesso è compito tuo controllare i ranghi rigonfi di Grandi fratelli e Grandi sorelle, e controllarli severamente e bramosamente, nella speranza di trovare qualcosa di utile per te stesso: un esempio da imitare o un consiglio su come risolvere i tuoi problemi, i quali, al pari dei loro, devono e possono essere superati solo individualmente. Niente più grandi leader a dirti cosa fare e ad esimerti dalla responsabilità per le conseguenze delle tue azioni; nel mondo degli individui esistono solo altri individui da cui trarre magari degli esempi su come vivere, ma sempre assumendosi la piena responsabilità per le conseguenze derivanti dall'aver scelto un esempio anziché un altro.

L'individuo in conflitto con il cittadino

Il titolo dato da Norbert Elias al suo ultimo studio, pubblicato postumo, *La società di individui*, coglie alla perfezione il nocciolo del problema che ha ossessionato la teoria sociale sin dalla sua nascita. Infrangendo una tradizione risalente a Hobbes e riforgiata da John Stuart Mill, Herbert Spencer e nel nostro secolo dall'ortodossia liberale nella doxa (assiomatico quadro di riferimento per qualsiasi ulteriore cognizione), Elias sostituì «e» o «contro» con «di», e così facendo spostò il discorso dall'imaginaire delle due forze impegnate in una letale battaglia senza fine tra libertà e dominio a quello della «reciproca concezione»: la società che plasma l'individualità dei suoi membri e gli individui che

danno forma alla società tramite le loro azioni vitali e il perseguimento di strategie plausibili e fattibili all'interno della rete socialmente costruita della loro dipendenza.

Rappresentare i propri membri come individui è il marchio di fabbrica della società moderna. Tale rappresentazione non fu tuttavia il frutto di una singola azione, ma è piuttosto un'attività quotidianamente esplicata. La società moderna esiste nella sua incessante attività di «individualizzazione», così come le attività degli individui consistono nella quotidiana riformulazione e rinegoziazione della rete di obblighi reciproci chiamata «società». Nessuno dei due partner resta fermo a lungo. E così il significato di «individualizzazione» continua a cambiare, assumendo sempre nuove forme, via via che i risultati accumulatisi nel corso della sua storia scardinano le regole ereditate, determinano nuovi precetti comportamentali e stabiliscono sempre nuove poste in palio. Oggi «individualizzazione» significa qualcosa di molto diverso rispetto a cent'anni fa e nelle prime fasi dell'era moderna – il periodo di decantata «emancipazione» dell'uomo dalla fitta rete di dipendenza, sorveglianza e imposizione comunitaria.

Jenseits von Klasse und Stand? di Ulrich Beck, e alcuni anni dopo il suo *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (insieme a *Ein Stück eigenes Leben: Frauen im Individualisierungs Prozeß* di Elisabeth Beck-Gernsheim) aprirono un nuovo capitolo nella nostra comprensione del «processo di individualizzazione». Questi studi presentarono tale processo come una storia incessante e interminabile fatta di fasi distinte, sebbene dotata di un orizzonte mobile e un'erratica logica di profondi contorcimenti, anziché di telos o di una destinazione preordinata. Possiamo dire che così come Elias storicizzò la teoria dell'«individuo civilizzato» di Sigmund Freud esplorando la civiltà come un evento nella storia (moderna), Beck storicizzò l'interpretazione della nascita dell'individuo di Elias ripresentando quella nascita come un aspetto perpetuo di una continua e incessante, compulsiva e ossessiva opera di modernizzazione. Beck sfronda inoltre la descrizione dell'individualizzazione dal suo datato e transitorio bagaglio concettuale che di fatto offuscava più di quanto non ne chiarisse la comprensione (in particolare dalle visioni di sviluppo lineare, di una progressione tracciata lungo gli assi dell'emancipazione, della crescente autonomia e libertà di autoaffermazione), in tal modo aprendo all'indagine la varietà di tendenze storiche dell'individualizzazione e dei loro effetti e consentendo una migliore comprensione dei tratti peculiari della sua fase attuale.

Per dirla in breve, il processo di «individualizzazione» consiste nel trasformare l'«identità» umana da una «cosa data» in un «compito» e nell'accollare ai singoli attori la responsabilità di assolvere tale compito nonché delle conseguenze (anche collaterali) delle loro azioni. In altre parole, consiste nel realizzare un'autonomia *de iure* (a prescindere che sia stata conseguita o meno anche un'autonomia *de facto*).

Quando ciò accade, l'uomo cessa di avere un'identità «innata». Come ha affermato Jean-Paul Sartre, non basta nascere borghesi, occorre anche vivere come borghesi. (Si osservi che lo stesso non si poteva dire né valeva a proposito di principi, cavalieri, servi o cittadini dell'epoca premoderna; né lo si poteva dire con la medesima risolutezza a proposito dei ricchi per nascita e dei poveri per nascita dell'epoca moderna.) Dover diventare ciò che un altro è costituisce l'elemento peculiare della vita moderna, e solo ed esclusivamente di questa vita (non della «individualizzazione moderna», un'espressione palesemente pleonastica: parlare di individualizzazione e di modernità equivale a parlare di una sola e unica condizione sociale). La modernità sostituisce l'eteronomica determinazione della condizione sociale con una compulsiva e obbligatoria autodeterminazione. Ciò vale per l'«individualizzazione» dell'intera epoca moderna, per tutti i periodi e tutti i settori della società. Tuttavia, nell'ambito di tale condizione comune esistono significative variazioni, che dividono successive generazioni nonché

varie categorie di attori che calcano lo stesso proscenio storico.

L'epoca protomoderna «sradicò» per poter poi «reincorporare». Laddove lo sradicamento era il destino sanzionato dalla società, l'opera di reincorporazione venne lasciata agli individui. Una volta infrante le rigide barriere degli stati sociali, il compito dell'«autoidentificazione» posto innanzi agli uomini e alle donne dell'epoca protomoderna si ridusse alla sfida di vivere in modo «conforme», di adattarsi prontamente agli emergenti tipi sociali e modelli di comportamento di natura classista, di imitare, seguire il modello, «acculturarsi», non uscire di strada, non deviare dalla norma. Gli «stati» in quanto ambiti di appartenenza ereditati vennero sostituiti dalle «classi» in quanto ambiti di appartenenza acquisibili. Laddove i primi erano una questione di pura e semplice ascrizione, l'appartenenza alle seconde era una questione di acquisizione; a differenza degli «stati», alle classi ci si poteva «iscrivere», e l'appartenenza andava continuamente rinnovata, riconfermata e convalidata nella condotta quotidiana. Potremmo dire, in retrospettiva, che la divisione di classe (o, per inciso, quella di genere) fu un prodotto secondario di un accesso disuguale alle risorse necessarie per dare efficacia al processo di autoaffermazione. Le classi si differenziavano per la gamma di identità disponibili e per la possibilità di sceglierle e farle proprie. Chi aveva meno risorse, e dunque minore possibilità di scelta, dovette compensare le proprie debolezze individuali con «il potere dei numeri», serrando i ranghi e impegnandosi in un'azione collettiva. Come ha osservato Claus Offe, l'azione collettiva, di classe, fu per gli strati socialmente meno abbienti una scelta altrettanto naturale e ovvia di quanto ai loro datori di lavoro apparve il perseguimento individuale dei propri obiettivi di vita.

Le privazioni «si cumularono», per così dire, e in seguito si cristallizzarono in «interessi comuni» e vennero considerate eliminabili solo attraverso un rimedio collettivo. Il «collettivismo» fu la strategia prediletta da tutti i destinatari del processo di individualizzazione, ma incapaci di autoaffermarsi come individui e limitati alle proprie, palesemente inadeguate, risorse individuali. L'orientamento classista delle persone abbienti fu, per contro, parziale e, in un certo senso, consequenziale; venne alla luce principalmente allorché l'inuguale distribuzione delle risorse venne sfidata e contestata. A prescindere da tutto, comunque, gli individui della modernità «classica», rimasti «sfrattati» dalla decomposizione dell'ordine fondato sugli «stati sociali», impiegarono il neoacquisito potere e il loro nuovo status di elemento autonomo nella frenetica ricerca di «riaccasamento».

E non vi era certo scarsità di case pronte ad accoglierli. La classe, sebbene costruita e negoziabile, anziché ereditata o semplicemente «innata» come erano invece gli antichi «stati», tendeva a vincolare i propri membri altrettanto rigidamente degli antichi «stati» ereditari d'epoca premoderna. L'appartenenza di classe e l'appartenenza di genere incidevano fortemente sulla gamma di scelte a disposizione degli individui; sfuggire alle loro restrizioni non era più semplice che contestare il proprio posto nella premoderna «catena divina dell'essere». A tutti i fini pratici, classe e genere erano «fatti di natura» e l'unico compito lasciato all'autoaffermazione di gran parte degli individui fu quello di «adattarsi» alla nicchia loro assegnata comportandosi alla stessa maniera di tutti gli altri occupanti.

Questo è esattamente ciò che distinse il processo di «individualizzazione» del passato dalla forma in seguito assunta nella Risikogesellschaft, in tempi di «modernità riflessiva» o di «seconda modernità» (come Ulrich Beck variamente definisce l'epoca contemporanea). Non vengono fornite «case» per l'«accasamento» e tutte quelle eventualmente postulate e ricercate si dimostrano fragili e spesso crollano prima che l'opera di insediamento sia completata. Ci sono solo «prefabbricati» di vario stile e

dimensione nonché di sempre diverso numero e dislocazione, che inducono uomini e donne a continui traslochi e non danno alcun «appagamento», nessun tipo di relax, nessuna sensazione di «essere arrivati», di aver raggiunto la meta finale, il luogo in cui si possa alfine deporre le armi, rilassarsi e abbandonare ogni preoccupazione. Non esiste alcuna prospettiva di «riaccasamento» al termine della strada imboccata dagli individui (ormai cronicamente) «sfrattati».

Intendiamoci bene: oggi come in passato-nello stadio fluido e leggero della modernità quanto in quello solido e pesante -l'individualizzazione è un destino, non una scelta. Nella terra della libertà di scelta individuale l'opzione di fuggire e rifiutarsi di partecipare al gioco dell'individualizzazione non è assolutamente prevista. Così come l'autolimitazione e l'autoefficienza dell'individuo potrebbero rivelarsi un'altra pia illusione: il fatto che uomini e donne non possano incolpare nessuno delle proprie frustrazioni e guai non significa necessariamente, oggi come ieri, che possano proteggersi dalla frustrazione servendosi dei loro utensili domestici o tirarsi fuori dai guai da soli, alla maniera del barone di Manchhausen. E tuttavia, qualora si ammalino, si dà per scontato che ciò sia accaduto perché non sono stati sufficientemente accurati e precisi nel seguire il loro regime sanitario; se restano disoccupati è perché non hanno mai imparato come ottenere un colloquio di lavoro, o perché non si sono industriati abbastanza a trovare un impiego o perché sono dei puri e semplici scansafatiche; se temono per le loro prospettive di carriera e tremano pensando al futuro è perché non sono abbastanza bravi a farsi degli amici e a influenzare la gente e non hanno imparato - colpevolmente - a padroneggiare l'arte di far colpo sugli altri. Questo è, a ogni modo, quanto viene loro detto e quanto viene loro indotto a credere, cosicché essi si comportano ora come se questo fosse davvero il nocciolo della questione. Come Beck ha acutamente e saggiamente osservato: «il modo in cui si vive diventa una soluzione biografica a contraddizioni sistemiche». Rischi e contraddizioni continuano a essere prodotti a livello sociale; sono solo il dovere e la necessità di affrontarli a essere stati individualizzati.

In estrema sintesi: si sta creando un divario sempre maggiore tra individualità in quanto sorte decretata e individualità in quanto capacità pratica e realistica di autoaffermazione (diversa cioè dalla «individualità per ascrizione» e definibile come «individualizzazione»: il termine scelto da Beck per distinguere l'individuo indipendente e autonomo da quello che non ha altra scelta che comportarsi, anche a dispetto dell'evidenza, come se tale individualizzazione fosse stata raggiunta). Comporre tale divario non rientra - fattore questo d'importanza cruciale - nelle nostre facoltà.

La capacità di autoaffermazione dell'uomo individualizzato è inferiore ai requisiti necessari per conquistare una reale autocostituzione. Come ha osservato Leo Strauss, l'altra faccia della libertà illimitata è l'irrelevanza della facoltà di scegliere. I due elementi si condizionano a vicenda: perché prendersi il fastidio di proibire ciò che, comunque, ha scarsissima rilevanza? Un osservatore cinico potrebbe dire che la libertà giunge quando non è più importante. C'è uno sgradevole aroma di impotenza nella gustosa pietanza della libertà cucinata nel calderone dell'individualizzazione; un'impotenza avvertita come ancor più odiosa e frustrante se si pensa al potere che - si riteneva - la libertà avrebbe conferito.

Forse procedere spalla a spalla e marciare al passo, così come avveniva in passato, potrebbe offrire un rimedio? Forse, se i poteri individuali, per quanto deboli e inani se presi singolarmente, venissero condensati in una forza e in un'azione collettiva, sarebbe possibile fare cose che nessun uomo o donna potrebbero mai sognare di fare da soli? Forse... Il trucco, tuttavia, sta nel fatto che tale convergenza e condensazione di sofferenze individuali in interessi comuni e quindi in un'azione comune è impresa ardua,

dal momento che i guai più comuni degli odierni individui-per-sorte non sono cumulabili. Non sono «aggregabili» in una «causa comune». Possono essere posti gli uni accanto agli altri, ma non si fonderanno. Potremmo dire che sono conformati sin dall'inizio in modo tale da non disporre delle interfacce necessarie a connettersi con le altrui sofferenze.

Le sofferenze possono essere simili (e i sempre più popolari talk-show si fanno in quattro per dimostrarlo, martellandoci con il messaggio che l'aspetto più importante di tale somiglianza sta nel fatto che vengono gestite individualmente, per conto proprio), ma non costituiscono una «totalità che è maggiore della somma delle sue parti»; affrontarle e contristarle congiuntamente non fa acquisire loro alcuna qualità nuova, né le rende più facili da gestire. Il solo vantaggio che la compagnia di altri sofferenti può arrecare è rassicurare ciascuno di essi che combattere i guai da soli è ciò che tutti gli altri fanno quotidianamente, e in tal modo ritemprare nuovamente la vacillante determinazione a continuare a fare esattamente quello. Forse qualcuno potrebbe anche imparare dall'esperienza altrui come sopravvivere alla prossima ondata di «ridimensionamenti», come gestire bambini che pensano di essere adolescenti e adolescenti che si rifiutano di diventare adulti, come «espungere dal sistema» gli obesi e altri «corpi estranei» male accettati, come liberarsi di un'assuefazione che non procura più piacere o di partner che non soddisfano più. Ma ciò che più di ogni altra cosa si impara dall'altrui compagnia è che l'unico servizio che essa può rendere è un consiglio su come sopravvivere nella propria irrimediabile solitudine, e che la vita di ognuno è irta di rischi che vanno affrontati e combattuti da soli.

E così c'è anche un altro trucco: come Tocqueville sospettava già da tempo, liberare le persone potrebbe significare renderle indifferenti. L'individuo è il peggior nemico del cittadino, affermava. Il «cittadino» è una persona incline a ricercare il proprio benessere attraverso il benessere della città, mentre l'individuo tende a mostrarsi freddo, scettico o diffidente nei confronti di concetti quali «causa comune», «bene comune», «buona società» o «società giusta». Qual è il senso dell'«interesse comune» se non quello di consentire a ciascun individuo di soddisfare il proprio? Qualsiasi cosa gli individui possano fare allorché si uniscono, e qualsiasi altro vantaggio le loro azioni comuni possano arrecare, tale unione implica un limite alla loro libertà di perseguire ciò che considerano più appropriato a ciascuno di essi e comunque non agevolerà certamente tale fine. Le sole due cose utili e desiderabili che ci si può attendere dal «potere pubblico» sono il rispetto dei «diritti umani», vale a dire consentire a tutti di seguire la propria strada, e la possibilità di poterlo fare in santa pace: vigilando sulla sicurezza del proprio corpo e dei propri averi, sbattendo in galera criminali reali o presunti e liberando le strade da rapinatori, pervertiti, mendicanti e qualsiasi altra sorta di estranei odiosi e malintenzionati.

Con il suo solito e inimitabile umorismo, Woody Allen coglie appieno le manie e fissazioni degli odierni individui-per decreto allorché sfoglia degli immaginari volantini pubblicitari di «corsi estivi per adulti» cui gli americani amano tanto partecipare. Il corso di Teoria economica comprende l'argomento «Inflazione e depressione: come abbigliarsi per l'una e per l'altra»; il corso di Etica prevede «L'imperativo categorico e sei modi di trarne vantaggio», mentre il prospetto di Astronomia informa che «Il sole, che è fatto di gas, può esplodere in qualsiasi momento e distruggere l'intero sistema planetario; agli studenti viene consigliato cosa può fare il cittadino medio in casi simili».

Riassumendo: l'altra faccia dell'individualizzazione sembra essere lo scardinamento e la lenta disintegrazione della nozione di cittadino. Joël Roman, coeditore di «Esprit», osserva nel suo recente libro (*La démocratie des individus*, 1998) che «La vigilanza si è ridotta alla sorveglianza dei beni, mentre l'interesse generale è null'altro che un coacervo di

egoismi, che coinvolge emozioni collettive e la paura del proprio vicino di casa». Roman invita i lettori a ritrovare «la capacità di decidere insieme», una capacità che oggi brilla soprattutto per la sua assenza.

Se l'individuo è il peggior nemico del cittadino, e se l'individualizzazione significa guai per la cittadinanza e per la politica basata sulla cittadinanza, ciò è perché i timori e le preoccupazioni degli individui in quanto tali riempiono completamente lo spazio pubblico, sostenendo di esserne gli unici occupanti legittimi ed espungendo dal pubblico dibattito ogni altra cosa. Il «pubblico» viene colonizzato dal «privato»; il «pubblico interesse» è ridotto a mera curiosità per la vita privata dei personaggi pubblici, e l'arte della vita pubblica è confinata alla pubblica esibizione di affari privati e alle pubbliche confessioni di sentimenti privati (quanto più intimi, tanto meglio). Le «pubbliche questioni» che si oppongono a tale ridimensionamento diventano pressoché incomprensibili.

Le prospettive per gli attori individualizzati di essere «riaccasati» nel corpo repubblicano della cittadinanza sono quanto mai incerte. Ciò che li spinge ad avventurarsi sul proscenio pubblico non è tanto la ricerca di cause comuni e di modi di negoziare il significato del bene comune e i principi della vita in comune, quanto la disperata necessità di «interrelarsi». Il condividere intimità, come Richard Sennett osserva, tende a restare il metodo preferito, forse l'unico rimasto, di «costruzione della comunità». Tale tecnica di costruzione non può che dar vita a «comunità» fragili ed effimere quanto possono esserlo delle emozioni frammentarie ed erratiche, comunità fatte di preoccupazioni comuni, di ansie comuni o di odi comuni, ma sempre e comunque comunità «gruccia», una temporanea aggregazione intorno a un puntello su cui molti individui solitari appendono le loro solitarie paure individuali. Come Ulrich Beck afferma (nel saggio *On the Mortality of Industrial Society*):

Ciò che emerge dalle evanescenti norme sociali è un ego messo a nudo, atterrito, aggressivo, alla ricerca di amore e aiuto. Nella ricerca di se stesso e di una socialità benevola, si perde facilmente nella giungla dell'io. [...] Chi arranca nella nebbia del proprio io non è più in grado di notare che tale isolamento, tale «segregazione dell'ego» è una condanna di massa.

L'individualizzazione è un fenomeno permanente; tutte le teorie su come affrontarne l'impatto nell'ambito della nostra conduzione di vita non possono non partire dal riconoscimento di tale dato di fatto. L'individualizzazione porta a un numero sempre crescente di uomini e donne una libertà di sperimentazione senza precedenti, ma (Timeo Danaos et dona ferentes...) pure l'onere – anch'esso senza precedenti – di sopportarne le conseguenze. Il crescente divario tra il diritto di autoaffermazione e la capacità di controllo degli ordinamenti sociali che rendono tale autoaffermazione fattibile o irrealistica sembra essere la principale contraddizione della modernità fluida; una contraddizione che, attraverso un lungo processo di tentativi ed errori, di riflessione critica e audace sperimentazione, dovremmo imparare tutti insieme a risolvere collettivamente.

Lo stato della teoria critica nella società degli individui L'impulso di modernizzazione, in qualsiasi sua interpretazione, implica una compulsiva critica della realtà. La privatizzazione di tale impulso implica una compulsiva auto-critica frutto di una perpetua disaffezione di sé: essere un individuo de iure significa non poter addossare a nessuno la colpa per la propria miseria, significa cercare le cause delle proprie sconfitte solo ed esclusivamente nella propria accidia e indolenza, significa non poter cercare altri rimedi

che il darsi da fare con sempre maggior vigore.

Vivere quotidianamente con il rischio dell'autocondanna e della disistima di sé non è questione di poco conto. Allorché si tengono gli occhi puntati esclusivamente sulla propria performance e li si distoglie dallo spazio sociale in cui le contraddizioni dell'esistenza individuale vengono collettivamente prodotte, uomini e donne sono naturalmente tentati di ridurre la complessità della loro condizione al fine di rendere le cause della propria miseria intelligibili e dunque affrontabili e suscettibili di rimedio. Non che trovino le «soluzioni biografiche» ardue e onerose: semplicemente, non esistono efficaci «soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche», e così la mancanza di soluzioni possibili deve essere compensata con soluzioni immaginarie. Immaginarie o reali che siano, tuttavia, tutte le «soluzioni», affinché appaiano sensate e fattibili, devono essere in linea con l'«individualizzazione» di compiti e responsabilità. C'è quindi una forte domanda di singole grucce su cui gli atterriti individui possano appendere collettivamente, anche se per breve tempo, le loro paure individuali. La nostra epoca è quanto mai gravida di capri espiatori, si tratti di politici dalla vita privata dissennata, di criminali che sbucano fuori da vicoli oscuri, o di «estranei mischiati a noi». È un'epoca di lucchetti rinforzati, di allarmi antifurto, di palizzate e filo spinato, di incessante controllo sui vicini di casa e di vigilantes; nonché di giornalisti «investigativi» di riviste popolari perennemente alla ricerca di cospirazioni volte a popolare di fantasmi lo spazio pubblico pericolosamente a corto di attori, e di nuovi, attendibili motivi di «panico morale» abbastanza raccapriccianti da far esplodere buona parte della paura e della rabbia trattenuta.

Permettete che mi ripeta: esiste un ampio e crescente divario tra la condizione degli individui de iure e la loro possibilità di diventare individui de facto, vale a dire di diventare padroni del proprio destino e compiere le scelte realmente desiderate. E da questo abissale divario che derivano gli effluvi più velenosi che contaminano la vita dell'uomo d'oggi. Tale divario, tuttavia, non può essere colmato solo attraverso sforzi individuali, con i mezzi e le risorse disponibili nell'ambito della politica della vita autogestita. Ricomporlo è compito della Politica, con la P maiuscola. Si può supporre che il divario in questione si sia creato e ampliato proprio a causa dello svuotamento dello spazio pubblico, e in particolare dell'«agorà», quel luogo intermedio, pubblico/privato, dove la politica della vita incontra la Politica con la P maiuscola, in cui i problemi privati vengono tradotti nella lingua dei temi pubblici e in cui vengono ricercate, negoziate e concordate soluzioni pubbliche a problemi privati.

Le carte in tavola, per così dire, sono cambiate: il compito della teoria critica si è ribaltato. Tale compito era la difesa dell'autonomia privata dalle truppe marcianti della «sfera pubblica», schiacciata dall'oppressivo dominio dell'onnipotente e impersonale Stato con i suoi mille tentacoli burocratici o dalle sue clonazioni su piccola scala. Oggi, viceversa, è diventato quello di difendere la fatiscante cosa pubblica, o piuttosto riempire e ripopolare uno spazio pubblico che va rapidamente svuotandosi a causa di una doppia diserzione: la dipartita del «cittadino impegnato» e la fuga del potere reale in quel territorio che, a dispetto di tutto quanto le istituzioni democratiche esistenti possano fare, non può che essere descritto come uno «spazio extra-atmosferico».

Non è più vero che il «pubblico» colonizza il «privato». È vero, anzi, il contrario: è il privato che oggi va colonizzando lo spazio pubblico, spazzando via tutto quanto non possa essere pienamente espresso nel gergo dei fini, degli interessi e dei timori privati. A furia di sentirsi ripetere di essere padrone del proprio destino, l'individuo ha ben pochi motivi di accordare una «rilevanza topica» (il termine è di Alfred Schutz) a qualsiasi cosa si opponga all'essere risucchiata nell'ambito dell'interesse personale e regolata dagli

strumenti propri di una visione egocentrica; ma avere tali motivi e comportarsi di conseguenza è esattamente il marchio di fabbrica del cittadino.

Per l'individuo, lo spazio pubblico non è molto più che un maxischermo su cui le preoccupazioni private vengono proiettate e ingrandite senza per questo cessare di essere private o acquisire nuove qualità collettive; lo spazio pubblico è il luogo in cui si rende pubblica confessione di segreti e intimità privati. Dal loro quotidiano tour guidato dello spazio «pubblico» gli individui tornano rinforzati nella loro individualità de iure e rassicurati in merito al fatto che l'assoluta solitudine della loro esistenza quotidiana è sotto ogni aspetto uguale a quella di tutti gli altri «individui come loro», costellata - sempre al pari di tutti quelli come loro - di cadute e (auspicabilmente temporanee) sconfitte.

Dal canto suo, il potere fugge via dalla strada e dal mercato, dalle assemblee legislative e dalle aule parlamentari, dai governi locali e nazionali, ben oltre ogni possibilità di controllo da parte dei cittadini, per rifugiarsi nella extraterritorialità delle reti elettroniche. I principi strategici prediletti dalle autorità costituite sono oggi la fuga, il distacco e il disimpegno, e la loro condizione ideale è l'invisibilità. I tentativi di anticipare le loro mosse (e tanto meno quelli di pararne gli effetti più indesiderati) hanno un'efficacia non diversa dagli sforzi profusi dalla «Lega per impedire i mutamenti meteorologici».

E così lo spazio pubblico va sempre più svuotandosi di questioni pubbliche. È incapace di assolvere il proprio ruolo passato di luogo di incontro e dibattito di sofferenze private e questioni pubbliche. Da parte loro, gli individui (bersaglio delle pressioni dell'individualizzazione) vengono gradualmente, ma incessantemente, spogliati della corazza protettiva della cittadinanza ed espropriati delle loro capacità e interessi di cittadini. In tali circostanze, la prospettiva di una trasformazione dell'individuo de iure in un individuo de facto (vale a dire padrone delle risorse indispensabili per una reale capacità di autodeterminazione) appare sempre più remota.

L'individuo de iure non può trasformarsi in un individuo de facto senza prima diventare un cittadino. Non esistono individui autonomi senza una società autonoma, e l'autonomia della società richiede un deliberato e perpetuamente reiterato processo di autocostituzione, qualcosa che può essere solo una conquista congiunta di tutti i suoi membri.

La «società» ha sempre intrattenuto un rapporto ambiguo con l'autonomia individuale: era al contempo sua nemica e la sua conditio sine qua non. Ma la mistura di pericoli e opportunità in quello che è destinato a restare un rapporto ambiguo è radicalmente cambiata nel corso della storia moderna. Sebbene i motivi per tenerla bene d'occhio possano non essere scomparsi del tutto, la società è oggi principalmente la condizione di cui gli individui hanno fortemente bisogno - e di cui sono tuttavia assolutamente privi - nella loro vana e frustrante lotta per trasformare il loro status de iure in una genuina autonomia e capacità di autoaffermazione.

Questa è, in estrema sintesi, la condizione che caratterizza gli odierni compiti della teoria critica e, più in generale, della critica sociale. Tali compiti si riducono a ricomporre ancora una volta ciò che la combinazione di individualizzazione formale e divorzio tra potere e politica ha ridotto in frantumi. In altre parole, a riprogettare e ripopolare l'agorà: il luogo di incontro, dibattito e negoziati tra l'individuo e il bene comune, pubblico e privato. Se il vecchio obiettivo della teoria critica - l'emancipazione dell'uomo - significa ancor oggi qualcosa, questo qualcosa è il ricongiungere i due orli dell'abisso spalancatosi tra la realtà dell'individuo de iure e le prospettive dell'individuo de facto. E gli individui che hanno reimparato le dimenticate capacità del cittadino e si sono riappropriati dei perduti strumenti propri del cittadino sono i soli architetti in grado di costruire questo particolarissimo ponte.

«L'esigenza di pensare è ciò che ci induce a pensare», ha affermato Adorno. La sua *Dialettica negativa*, quella lunga e tortuosa esplorazione dei comportamenti dell'essere umano in un mondo ostile all'umanità, termina con questa mordace ma in ultima analisi sterile frase; dopo centinaia di pagine, nulla è stato spiegato, nessun mistero è stato risolto, non è stata fornita alcuna rassicurazione. Il segreto dell'essere umano resta altrettanto impenetrabile di quanto lo era all'inizio del viaggio. Pensare è ciò che fa di noi degli esseri umani, ma è l'essere umani che ci fa pensare. Pensare non è qualcosa che si possa spiegare, ma non necessita di alcuna spiegazione. Pensare non richiede alcuna giustificazione; ma qualora ci si provasse a farlo, non ci si riuscirebbe.

Tale condizione, ci ripete costantemente Adorno, non è né un segno di debolezza del pensiero né il marchio d'infamia dell'individuo pensante. Semmai, è vero il contrario. Sotto la penna di Adorno, la mera necessità si trasforma in un privilegio. Quanto meno un pensiero può essere spiegato in termini familiari e sensati a uomini e donne impegnati nella quotidiana lotta per la sopravvivenza, tanto più si avvicina agli standard dell'umanità; quanto meno può essere giustificato in termini di tangibili guadagni e utilizzi o di etichetta del prezzo attaccata a esso nei supermercati o alla borsa valori, tanto maggiore è il suo valore umanizzante. E l'attiva ricerca del valore di mercato e la necessità di un immediato consumo che minacciano il reale valore del pensiero.

Nessun pensiero - scrive Adorno - è immune dalla comunicazione, ed esplicitarlo nel posto sbagliato o in un accordo sbagliato è sufficiente a minarne la veridicità [...]. Per l'intellettuale, l'inviolabile isolamento è oggi l'unico modo di mostrare una qualche solidarietà [...]. L'osservatore distaccato è altrettanto coinvolto del partecipante attivo; l'unico vantaggio di cui gode il primo è la consapevolezza del proprio coinvolgimento, e l'infinita libertà presente nella conoscenza in quanto tale».

Apparirà chiaro come la consapevolezza sia l'inizio della libertà allorché rammentiamo che «a un soggetto che agisca in modo ingenuo [...] il proprio condizionamento è non-trasparente», e che la non-trasparenza del condizionamento è essa stessa garanzia di perenne ingenuità. Così come il pensiero non necessita d'altro che di se stesso per perpetuarsi, anche l'ingenuità è autosufficiente; fintanto che non viene disturbata dalla consapevolezza, manterrà intatto il proprio condizionamento.

«Non disturbata»; in realtà, l'ingresso dell'intuizione non è mai ben accolto da quanti si sono abituati a vivere senza di essa in quanto dolce prospettiva della liberazione. L'innocenza dell'ingenuità fa apparire familiare e dunque sicura anche la condizione più tumultuosa e ingannevole, e qualsiasi occhiata alla sua precaria impalcatura insinua il seme della sfiducia, del dubbio e dell'insicurezza, tutte cose che ben poche persone salterebbero con gioia. Sembra che, per Adorno, tale diffuso rifiuto della consapevolezza sia un bene, per quanto non preconizzi un facile cammino. L'assenza di libertà dell'ingenuo è la libertà dell'essere pensante. Rende molto più agevole l'«inviolabile isolamento». «Chi offre in vendita qualcosa di unico che nessuno desidera comprare incarna, anche contro il proprio volere, la libertà dallo scambio». Solo un passo separa questa idea da un'altra: quella dell'esilio quale condizione di base per essere liberi dallo scambio. I prodotti che offre l'esilio sono sicuramente di un genere che nessuno desidererebbe comprare. «Ogni intellettuale emigrato è, senza eccezione alcuna, una persona mutilata», scrisse Adorno dal proprio esilio americano. «Vive in un ambiente che deve restargli incomprensibile.» Non sorprende che sia assicurato contro il rischio di produrre alcunché di valore sul mercato locale. Per cui, «se in Europa il gesto esoterico era spesso solo un pretesto per il più bieco autointeresse, la nozione di austerità [...]

appare, nell'emigrazione, la scialuppa di salvataggio più accettabile». L'esilio è per l'essere pensante ciò che la casa è per l'ingenuo; è in esilio che il distacco della persona pensante, il suo modo di vita abituale, acquista il valore della sopravvivenza.

Nel leggere l'edizione di Deussen delle *Upanishad*, Adorno e Horkheimer commentarono causticamente che i sistemi teorici e pratici di quanti ricercano l'unione tra verità, bellezza e giustizia, quei «reietti della storia», «non sono molto rigidi e centralizzati; differiscono dai sistemi di successo per un elemento di anarchia. Attribuiscono più importanza all'idea e all'individuo che all'amministrazione e al collettivo. E perciò alimentano rabbia». Perché le idee abbiano successo, perché colpiscano l'immaginazione dei cavernicoli, l'elegante rituale vedico deve estraniarsi dalle sconnesse riflessioni delle *Upanishad*, i calmi e composti Stoici rimpiazzare gli impetuosi e arroganti Cinici e il pragmatico san Paolo deve sostituire lo squisitamente apragmatico san Giovanni Battista. Il grande punto interrogativo, dunque, è se il potere di emancipazione di queste idee possa sopravvivere al loro successo terreno. La risposta di Adorno a tale domanda trasuda malinconia: «La storia delle vecchie scuole e religioni, al pari di quella dei moderni partiti e rivoluzioni, ci insegna che il prezzo da pagare per la sopravvivenza è il coinvolgimento concreto, la trasformazione delle idee in dominio».

In quest'ultima frase trovava la sua più vivida espressione il principale dilemma strategico che ossessionò il fondatore e più famoso esponente dell'originaria «scuola critica»: chiunque pensi e prenda a cuore le cose è condannato a navigare tra la Scilla del pensiero limpido ma impotente e la Cariddi di una ricerca efficace, ma contaminata del dominio. Tertium non datur. Né la richiesta di praticità né il rifiuto della praticità costituiscono una buona soluzione. La prima tende, inevitabilmente, a trasformarsi d'incanto in dominio, con tutti gli orrori a esso correlati: nuove inevitabili restrizioni alla libertà, precedenza assoluta dell'utilitaristica pragmatica degli effetti sui principi etici della ragione, affievolimento e successiva distorsione delle ambizioni di libertà. La seconda potrebbe forse soddisfare il narcisistico desiderio di una purezza incontaminata e senza compromessi, ma priverebbe il pensiero di qualsiasi efficacia rendendolo alla fin fine sterile: la filosofia, come ha mestamente osservato Ludwig Wittgenstein, lascerebbe tutto com'era; il pensiero nato dalla repulsione per la disumanità della condizione umana farebbe poco o nulla per rendere tale condizione più umana. Il dilemma tra vita contemplativa e vita attiva si riduce a una scelta tra due prospettive parimenti poco allettanti. Quanto meglio i valori preservati nel pensiero vengono protetti dalla contaminazione, tanto meno significativi essi sono per la vita di quanti tali valori dovrebbero servire. Maggiori i loro effetti su quella vita, meno memore sarà la vita riformata dei valori che quella riforma ispirarono e sollecitarono.

Il timore di Adorno vanta una lunga tradizione, riconducibile al problema di Platone relativo alla saggezza e fattibilità del «ritorno alla caverna». Tale problema sorse in seguito all'appello di Platone ai filosofi a lasciare il buio antro della quotidianità e - in nome della purezza del pensiero - a rifiutare ogni forma di baratto con gli abitanti delle caverne per tutta la durata del loro soggiorno nel luminoso mondo esterno delle idee limpide e lucide. Il problema era se i filosofi dovessero desiderare di condividere i loro trofei di viaggio con i cavernicoli e - qualora fossero disposti a farlo - se sarebbero stati ascoltati e creduti. Fedele all'idioma del proprio tempo, Platone riteneva che la probabile interruzione della comunicazione sfociasse nell'uccisione dei messaggeri della notizia...

La versione adorniana del problema di Platone prese forma nel mondo postilluminista, in cui la consuetudine di bruciare vivi gli eretici e servire cicuta agli araldi di una vita più nobile era definitivamente tramontata. In questo nuovo mondo i cavernicoli, ora reincarnatisi in Birger, non erano più accreditati di un innato entusiasmo per la verità e i

valori superiori, come avveniva invece per gli originari abitanti di Platone; ci si aspettava che essi opponessero una tenace e agguerrita resistenza a un messaggio destinato a disturbare la tranquillità della loro routine quotidiana. Fedeli al nuovo idioma, tuttavia, il risultato della rottura delle comunicazioni venne immaginato in una forma diversa. Il connubio tra conoscenza e potere, una mera fantasia all'epoca di Platone, si è trasformato nel comune e virtualmente assiomatico postulato della filosofia e in una comune e quotidianamente reiterata domanda di politica. Da qualcosa per la quale si veniva probabilmente uccisi, la verità divenne qualcosa che offriva un buon motivo per uccidere (di fatto, essa è sempre stata un po' dell'uno e un po' dell'altro, ma col passare del tempo il dosaggio di questi due ingredienti è cambiato in misura drammatica). Divenne perciò naturale e ragionevole attendersi, all'epoca di Adorno, che i ripudiati apostoli delle buone notizie ricorressero alla forza ogni qual volta potessero; che cercassero il dominio per spezzare la resistenza e costringere, incitare o corrompere i loro oppositori a seguire la strada che erano riluttanti a imboccare. Alla vecchia controversia – come trovare le parole adatte per delle orecchie non iniziate senza alterare la sostanza del messaggio, come esprimere la verità in una forma facilmente comprensibile e abbastanza attraente perché la si desiderasse comprendere, senza traviarne o annacquare la sostanza – si aggiunse ora una nuova difficoltà, particolarmente acuta e preoccupante nel caso di un messaggio con ambizioni emancipatrici e liberatrici: come evitare o quanto meno limitare l'impatto corrompente del potere e del dominio, ora considerato il principale veicolo per recapitare il messaggio ai recalcitranti e agli indifferenti? I due timori si intrecciavano e a volte si mischiavano, come nell'accesa quanto sterile disputa tra Leo Strauss e Alexander Kojève.

La «filosofia», affermò Strauss, è la ricerca dell'«eterno e immutabile ordine entro cui la storia si dipana e alla quale è completamente insensibile». Ciò che è eterno e immutabile ha anche la qualità dell'universalità; tuttavia l'universale accettazione di quell'«ordine eterno e immutabile» può essere raggiunta solo in presenza di una «reale conoscenza o della saggezza», non attraverso la riconciliazione e l'accordo tra opinioni.

L'accordo basato su un'opinione non può mai diventare un accordo universale. Qualsiasi fede che rivendica la propria universalità, vale a dire di essere universalmente accettata, provoca necessariamente una contro-fede che solleva la medesima rivendicazione. La diffusione tra gli insipienti della genuina conoscenza in passato acquisita dal saggio non offrirebbe alcun aiuto, in quanto, allorché viene diffusa o diluita, la conoscenza si trasforma inevitabilmente in un'opinione, in un pregiudizio o in una mera convinzione.

Per Strauss come per Kojève, questo divario tra saggezza e «mera convinzione» e la difficoltà di comunicazione tra loro rimandava immediatamente e automaticamente alla questione del potere e della politica. L'incompatibilità tra due tipi di conoscenza appariva agli occhi di entrambi i polemisti come la questione del dominio e del coinvolgimento politico dei «portatori di saggezza», come, per dirla tutta, il problema del rapporto tra la filosofia e lo Stato, considerato come principale luogo e centro della politica. Il problema si riduce a una pura e semplice scelta tra coinvolgimento politico e radicale presa di distanza dall'esercizio della politica, e all'attento calcolo dei potenziali pro e contro di ciascuna di esse.

Poiché l'ordine eterno, il vero centro di attenzione dei filosofi, è «totalmente insensibile alla storia», in che modo il commercio con i manager della storia, le autorità costituite, può aiutare la causa della filosofia? Per Strauss questa era una domanda in gran parte retorica, dal momento che l'unica risposta ragionevole ed evidente è «questo modo non esiste». La verità della filosofia può anche essere insensibile alla storia, rispose Kojève, ma da ciò non consegue che può farne a meno; scopo di tale verità è penetrare la storia al

fine di riformarla, e dunque l'obiettivo pratico del commercio con i detentori del potere, i naturali guardiani che controllano l'ingresso e regolano il traffico, resta una parte integrale e vitale dell'attività dei filosofi. La storia è la realizzazione della filosofia; la verità della filosofia trova la sua prova e conferma ultima nella propria accettazione e riconoscimento, nel vedere le parole dei filosofi trasformarsi nella carne della polis. Il riconoscimento è il telos e la dimostrazione ultima della filosofia; e così scopo delle azioni dei filosofi non sono soltanto i filosofi stessi, il loro pensiero, l'«affare interno» del filosofeggiare, bensì il mondo in quanto tale, e in ultima analisi l'armonia tra le due cose, o piuttosto il rifacimento del mondo sulla falsariga della verità di cui i filosofi sono i custodi. Il «non condurre alcun baratto» con la politica non è, perciò, una risposta; esso rivela il tradimento non solo del «mondo esterno», ma anche della filosofia.

Non c'è modo di evitare al mondo il problema del «ponte politico». E poiché tale ponte può essere azionato unicamente dai servitori dello Stato, la questione di come – e se – impiegarli per facilitare il passaggio della filosofia nel mondo non scomparirà e si dovrà farvi fronte. Né si può evitare il fatto nudo e crudo che – quanto meno all'inizio, fino a quando il divario tra la verità della filosofia e la realtà del mondo non verrà colmato – lo Stato assume la forma di una tirannia. La tirannia (Kojève afferma senza mezzi termini che questa forma di governo può essere definita in termini moralmente neutri) si verifica ogni volta che una parte di cittadini (poco importa che siano la maggioranza o una minoranza) impone a tutti gli altri le proprie idee e azioni, idee e azioni guidate da un'autorità che questa parte riconosce spontaneamente, ma che non è riuscita a far riconoscere a tutti gli altri; e laddove questa parte la impone a tutti gli altri senza «scendere a patti» con essi, senza tentare di raggiungere un qualche «compromesso» e senza tener conto delle loro idee e desideri (determinati da un'altra autorità che questi altri riconoscono spontaneamente).

Poiché è il disprezzo per le idee e i desideri degli «altri» a rendere tirannica la tirannia, il compito è quello di spezzare la catena schismogenetica (come direbbe Gregory Bateson) di altezzosa indifferenza da un lato e muto dissenso dall'altro, e trovare un terreno su cui entrambe le parti possano incontrarsi e avviare un fruttuoso dibattito. Tale terreno (su questo Kojève e Strauss sono d'accordo) può essere offerto soltanto dalla verità della filosofia, trattando questa – necessariamente – di cose eterne e assolute nonché universalmente valide. (Tutti gli altri terreni, offerti da «mere convinzioni», possono servire solo da campo di battaglia, non certo da aule per conferenze.) Kojève riteneva tale obiettivo possibile, Strauss no: «Non credo nella possibilità di una conversazione tra Socrate e la gente». Chiunque entri in tale conversazione non è un filosofo, ma «una qualche sorta di retorico» interessato non tanto a spianare la strada su cui può viaggiare la verità per la gente, quanto a ottenere ubbidienza a qualsiasi ordine ingiunto dai poteri. I filosofi possono poco più che dispensare consigli ai retorici, e la probabilità di un loro successo è ridotta ai minimi termini. Le possibilità di riconciliazione e fusione tra filosofia e società sono ridotte al lumicino.

Strauss e Kojève concordavano sul fatto che lo strumento di collegamento tra valori universali e la realtà storicamente determinata della vita sociale fosse la politica; scrivendo in un'epoca di modernità pesante, essi davano per scontato che la politica si accavalla alle azioni dello Stato, da cui conseguiva, senza bisogno di ulteriori dimostrazioni, che il dilemma che angustia i filosofi si riduceva a una semplice scelta tra «prendere o lasciare»: o si utilizza tale strumento, nonostante i rischi che il suo utilizzo comporta, oppure (in nome della purezza del pensiero) lo si rifiuta e ci si tiene alla larga dal potere e dai suoi detentori. La scelta, in altre parole, era tra una verità destinata e restare impotente e un'azione efficace destinata a tradire la verità.

La modernità pesante fu, in fin dei conti, l'epoca in cui la realtà venne modellata sulla falsariga di un'opera architettonica; la realtà conforme ai verdetti della ragione andava «costruita» sotto un severo controllo di qualità e secondo rigide norme procedurali, e soprattutto progettata prima di avviare l'opera di costruzione. Fu un'epoca di tavoli da disegno e bozze di lavoro volta non tanto a disegnare una mappa del territorio sociale quanto a elevare quel territorio al livello di chiarezza e logica che solo le cartine geografiche possono vantare. Fu un'era che sperava di inculcare per legge la ragione nella realtà, di riformulare gli interessi in gioco in modo da stimolare una condotta razionale e rendere qualsiasi comportamento contrario alla ragione troppo oneroso. Per questo tipo di razionalità legislativa, ignorare i legislatori e gli enti preposti a far rispettare le leggi non era, ovviamente, un'opzione fattibile. La questione del rapporto con lo Stato - di cooperazione o competizione - costituiva il suo dilemma principale; una vera e propria questione di vita o di morte.

La critica della politica della vita ora che lo Stato ha cessato di promettere o finanche desiderare di agire quale plenipotenziario della ragione e costruttore capo della società razionale, ora che i tavoli da disegno negli uffici della buona società stanno per essere gettati via, e che una variegata folla di consiglieri, interpreti e intermediari ha assunto buona parte del compito un tempo riservato ai legislatori, non sorprende che i critici teorici desiderosi di partecipare all'attività di emancipazione si vestano a lutto. Non solo il presunto veicolo e al contempo bersaglio della lotta di liberazione sta venendo meno; il dilemma centrale, costitutivo della critica teorica, il vero asse portante intorno al quale ruotava il discorso critico, difficilmente sopravvivrà alla scomparsa di tale veicolo. Il discorso critico, molti potrebbero pensare, sta per ritrovarsi privo di soggetto. E molti potrebbero aggrapparsi - e si aggrappano - disperatamente alla strategia ortodossa della critica solo per confermare, involontariamente, che il discorso è in effetti privo di un soggetto tangibile via via che le diagnosi diventano sempre più avulse dalle realtà odierne e i propositi sempre più nebulosi; molti ancora si accaniscono a combattere vecchie battaglie di cui sono diventati esperti, preferendo questo anziché passare da un campo di battaglia familiare e fidato a un territorio nuovo e non ancora esplorato a fondo, per molti versi una terra incognita.

Le prospettive, e ancor meno la domanda di critica teorica, non sono tuttavia legate alle oggi declinanti forme di vita, nello stesso modo in cui l'autocoscienza dei critici teorici lo è alle forme, capacità e programmi sviluppati nel corso del confronto con esse. È il significato attribuito all'emancipazione in condizioni passate ma non più esistenti che è diventato obsoleto, non l'obiettivo dell'emancipazione in quanto tale. Oggi c'è in gioco qualcos'altro. C'è una nuova agenda pubblica dell'emancipazione che attende ancora di essere esplorata dalla critica teorica. Questa nuova agenda sta oggi venendo alla luce parallelamente alla versione «liquefatta» della moderna condizione umana, e in particolare sull'onda dell'«individualizzazione» degli obiettivi di vita che nascono da tale condizione.

Questa nuova agenda trae origine dal divario precedentemente discusso tra individualità *de iure* e *de facto*, o - se preferite - tra la «libertà negativa» legalmente applicata e la largamente assente, o comunque non universalmente disponibile «libertà positiva», vale a dire la genuina capacità di autoaffermazione. La nuova condizione non è diversa da quella che, secondo la Bibbia, portò alla rivolta degli ebrei e all'esodo dall'Egitto. «Il Faraone ordinò ai guardiani degli ebrei e ai loro capomastri di non fornire loro la paglia necessaria per fare i mattoni [...]'. «Che vadano a raccogliersela da soli, ma assicuratevi che producano la stessa quantità di mattoni rispetto a prima'». Allorché i capomastri osservarono che non era possibile costruire dei buoni mattoni senza disporre di una sufficiente quantità di paglia e accusarono il faraone di chiedere l'impossibile,

questi addossò loro la responsabilità del fallimento: «Siete degli scansafatiche, degli scansafatiche». Oggi non ci sono più faraoni che ordinano di prendere a frustate gli infingardi (e finanche la fustigazione è diventata un'attività «fai-da-te» e sostituita con l'autoflagellazione), ma le odierne autorità si sono completamente scaricate dalle spalle l'onere di fornire la paglia, e ai produttori di mattoni viene detto che soltanto la loro accidia impedisce loro di eseguire il lavoro come si conviene, e soprattutto di eseguirlo traendone soddisfazione.

Il compito oggi assegnato agli esseri umani è uguale a quello che è sempre stato sin dall'inizio dei tempi moderni: l'autocostituzione della vita individuale e la tessitura e preservazione di legami con altri individui autocostituitisi. Tale compito non è mai stato contestato dai critici teorici: bersaglio dei loro strali fu il modo disonesto e fraudolento con cui gli individui furono lasciati liberi di assolvere il compito loro assegnato. Essi accusarono di doppiezza e inefficienza quanti avrebbero dovuto garantire condizioni atte a sviluppare una genuina autoaffermazione: esistevano troppe restrizioni alla libertà di scelta, così come la tendenza totalitaria intrinseca al modo in cui la società moderna era stata strutturata e gestita minacciava di abolire del tutto la libertà, di sostituire la libertà di scelta con una obnubilante omogeneità imposta o applicata surrettiziamente.

Il destino di un essere libero è pieno di antinomie non facili da valutare e da cui è ancor più difficile districarsi. Consideriamo, ad esempio, la contraddizione insita nelle identità autocostituitesi, le quali devono essere abbastanza solide da essere riconosciute come tali, ma al contempo sufficientemente flessibili da non ostacolare la libertà di movimenti futuri in situazioni e circostanze volatili e costantemente mutevoli. O la precarietà delle alleanze umane, ora oberate da aspettative maggiori che mai e tuttavia poco o punto istituzionalizzate, e dunque meno resistenti all'ulteriore fardello. O la pietosa condizione della riconquistata responsabilità, che naviga pericolosamente tra gli scogli dell'indifferenza e della coercizione. O la fragilità di qualsiasi azione comune, che può contare esclusivamente sull'entusiasmo e la dedizione di chi vi partecipa, ma che necessita di un collante ben più potente per preservare la propria integrità per tutto il tempo necessario a raggiungere il proprio obiettivo. O la notoria difficoltà a generalizzare le esperienze, vissute come totalmente personali e soggettive, in problemi adatti a essere inseriti nell'agenda pubblica e diventare temi di politica pubblica. Tutti questi non sono che alcuni esempi, ma offrono un quadro adeguato del genere di sfida posta oggi innanzi ai critici teorici desiderosi di riallacciare la loro disciplina ai grandi temi della politica pubblica.

A buon motivo, i critici teorici sospettavano che nella versione «despota illuminato» dell'Illuminismo, così come incarnata nella prassi politica della modernità, ciò che contava fosse il risultato, vale a dire una società razionalmente strutturata e gestita; sospettavano che le volontà, i desideri e i propositi individuali, la singola vis formandi e libido formandi, la poetica propensione a creare nuovi significati senza alcun riguardo per la loro funzione, utilizzo e scopo, non fossero che altrettanti strumenti atti a conseguire quel risultato. A tale prassi, o alla sua supposta tendenza, i critici teorici contrapposero la visione di una società che si ribella a una simile prospettiva, di una società in cui contano e vengono esaltati esattamente quelle volontà, quei desideri e propositi e il loro soddisfacimento, la visione di una società che, per tale motivo, rifiuta qualsiasi schema di perfezione imposto contro i desideri (o in loro dispregio) degli uomini e delle donne che ne fanno genericamente parte. L'unica «totalità» riconosciuta e accettata da gran parte dei filosofi della scuola critica era quella probabilmente destinata a emergere dalle azioni degli individui creativi e liberi di scegliere.

Tutta questa teorizzazione critica era intrisa di una vena anarcoide: qualsiasi forma di

potere era sospetta, il potere spiava costantemente il nemico, e quello stesso nemico era incolpato di tutte le conseguenze negative e frustrazioni patite dalla libertà (finanche per lo scarso valore delle truppe chiamate a combattere le loro guerre di liberazione, come nel caso del dibattito sulla «cultura di massa»). Pericoli e minacce erano attese tutte dal lato del «pubblico», sempre pronto a invadere e colonizzare il «privato», il «soggettivo», l'«individuale». Minore e nel complesso scarsa attenzione venne prestata ai pericoli derivanti dalla contrazione o dallo svuotamento dello spazio pubblico e dalla possibilità di un'invasione opposta: la colonizzazione della sfera pubblica da parte del privato. E tuttavia tale eventualità sottovalutata e sottodiscussa si è oggi trasformata nel principale ostacolo all'emancipazione, che nello stadio attuale può solo essere descritta come il compito di trasformare l'autonomia individuale *de iure* in un'autonomia *de facto*.

Il potere pubblico implica l'incompletezza della libertà individuale, ma la sua ritirata o scomparsa profetizza l'impotenza pratica della libertà legalmente vittoriosa. La storia dell'emancipazione moderna ha virato da un confronto con il primo pericolo a una lotta contro il secondo. Volendoci rifare a Isaiah Berlin possiamo dire che, dopo aver combattuto e conquistato la «libertà negativa», le leve necessarie per trasformarla in «libertà positiva» – vale a dire la libertà di determinare la gamma di scelte e il loro ordine di preferenza – si sono spezzate. Il potere pubblico ha perduto gran parte del suo straordinario e avversatissimo potere oppressivo, ma ha anche perso buona parte della propria forza capacitante. La guerra di emancipazione non è conclusa, ma per compiere ulteriori progressi deve ora riesumare ciò che per gran parte della propria storia ha fatto di tutto per distruggere ed eliminare. Qualsiasi reale liberazione richiede oggi più, non meno, «sfera pubblica» e «potere pubblico». Oggi è la sfera pubblica a dover essere difesa dall'invasione del privato, e ciò, paradossalmente, al fine di accrescere, non ridurre, la libertà individuale.

Come sempre, compito del pensiero critico è portare alla luce i tanti ostacoli affastellati sulla strada dell'emancipazione. Data la natura dei compiti odierni, quelli principali che occorre esaminare urgentemente riguardano le crescenti difficoltà nel tradurre i problemi privati in questioni pubbliche, nel congelare e condensare problemi endemicamente privati in interessi pubblici che sono più ampi della mera somma dei loro singoli ingredienti, nel ricollettivizzare le utopie privatizzate della «politica della vita» di modo che possano acquisire ancora una volta la forma di visioni della «buona società» e della «società giusta». Allorché la politica pubblica abdica alle proprie funzioni e viene sostituita dalla politica della vita, i problemi incontrati dagli individui *de iure* nel loro strenuo tentativo di diventare individui *de facto* si rivelano minacciosamente non sommabili e non cumulativi, spogliando così la sfera pubblica di qualsiasi sostanza e riducendola a mero luogo di pubblica confessione ed esposizione di preoccupazioni private. Allo stesso modo, non solo l'individualizzazione appare una strada a senso unico, ma sembra distruggere nel suo cammino tutti gli strumenti che potrebbero essere usati per realizzare i suoi obiettivi.

Questo genere di compito indirizza la teoria critica su una nuova strada. Lo spettro del Grande fratello cessò di vagare nelle soffitte e scantinati del mondo allorché il despota illuminato uscì dalle sale di aspetto e di attesa. Nelle loro nuove, liquido-moderne, drasticamente ridotte versioni, entrambi trovarono riparo all'interno del miniaturizzato, sminuente regno della personale politica della vita; è lì che vanno cercate e individuate le minacce e le opportunità dell'autonomia individuale, quell'autonomia che non può autorealizzarsi altrove che in una società indipendente. La ricerca di una vita in comune alternativa parte dall'analisi delle alternative alla politica della vita.

Individualità

Ora, qui, per restare nello stesso posto devi correre più velocemente che puoi. Se poi vuoi arrivare da qualche parte, devi correre due volte ancora più veloce.

Lewis Carroll

Si fa fatica a ricordare, e ancor più a credere, che non più di cinquant'anni fa la disputa sull'essenza degli incubi ricorrenti che ossessionavano la popolazione, su cosa si dovesse temere e su che sorta di orrori il futuro era destinato a riservarci se non lo si fosse fermato in tempo, ebbe come protagonisti *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley e *1984* di George Orwell.

E di una disputa vera e propria si trattò, dal momento che i mondi così vividamente illustrati dai due distopici visionari erano diametralmente opposti: di grettezza e indigenza, scarsità e privazioni quello di Orwell; di opulenza e prodigalità, abbondanza e sazietà quello di Huxley. Com'era prevedibile, gli abitanti del mondo orwelliano erano tristi e atterriti; quelli descritti da Huxley apparivano sempre sereni e giocondi. E le differenze non si fermano qui: i due mondi erano contrapposti praticamente in ogni minimo dettaglio.

C'era tuttavia qualcosa che accomunava entrambe le visioni. (Se non vi fosse stata, le due distopie non avrebbero mai comunicato tra loro, e men che mai litigato.) Questo elemento comune era il fosco presagio di un mondo rigidamente controllato; di una libertà individuale non soltanto ridotta a mera finzione o completamente a zero, ma apertamente ripudiata da una popolazione addestrata e adusa a ubbidire agli ordini e seguire routine prestabilite; di una piccola élite che manovrava tutti i fili, di modo che il resto dell'umanità si muovesse attraverso le loro vite, come dei pupazzi; di un mondo suddiviso in amministratori e amministrati, pianificatori ed esecutori, con i primi sempre attenti a tenere i progetti ben nascosti e i secondi del tutto disinteressati o incapaci di sbirciare nelle carte e capire il senso di quanto andava accadendo; di un mondo che aveva reso inimmaginabile qualsiasi alternativa a se stesso.

Che il futuro avesse in serbo meno libertà, più controllo, supervisione e oppressione, non era oggetto di disputa. Orwell e Huxley non discordavano affatto sulla destinazione finale del mondo, ma semplicemente sulla strada che vi ci avrebbe condotti purché fossimo rimasti abbastanza ignoranti, ottusi, placidi o indolenti da lasciare che le cose seguissero il loro corso naturale.

In una lettera del 1769 a Sir Horace Mann, Horace Walpole scrisse che «il mondo è una farsa per quelli che pensano, una tragedia per quelli che hanno sentimenti». Ma il

significato di «farsesco» e «tragico» cambia nel tempo, e all'epoca in cui Orwell e Huxley impugnarono la penna per delineare i contorni del triste futuro, entrambi sentivano che la tragedia del mondo consisteva nella sua placida e incontrollabile corsa verso la spaccatura tra i sempre più potenti e irraggiungibili controllori e la massa sempre più depauperata e rigidamente controllata. L'angosciante visione che ossessionava entrambi gli scrittori era quella di uomini e donne non più responsabili della propria vita. Al pari di altri due pensatori di epoca ben diversa, Aristotele e Platone, i quali non potevano immaginare una società - buona o cattiva che fosse - senza schiavi, Huxley e Orwell non potevano concepire una società, felice o miserabile che fosse, senza amministratori, pianificatori e supervisori che scrivevano congiuntamente la sceneggiatura, portavano in scena la rappresentazione, mettevano le battute in bocca agli attori e licenziavano o gettavano in galera chiunque osasse improvvisare di propria iniziativa. Non potevano visualizzare un mondo senza torri di controllo e plance di comando. Le paure del loro tempo, così come i sogni e le speranze, volteggiavano intorno agli Uffici del comando supremo.

Capitalismo: pesante e leggero

Nigel Thrift avrebbe forse archiviato le storie di Orwell e Huxley sotto la rubrica del «discorso di Giosuè», in quanto distinto dal «discorso della Genesi». (I discorsi, afferma Thrift, sono «metalinguaggi che insegnano alle persone come vivere in qualità di persone».) «Laddove nel discorso di Giosuè l'ordine è la regola e il disordine un'eccezione, nel discorso della Genesi il disordine è la regola e l'ordine è l'eccezione.» Nel discorso di Giosuè il mondo (qui Thrift cita Kenneth Jowitt) è «centralmente organizzato, rigidamente delimitato e istericamente ossessionato dal creare confini impenetrabili».

«Ordine», spieghiamo bene, significa monotonia, regolarità, ripetitività e prevedibilità; definiamo un determinato scenario «ordinato» se e solo se al suo interno il verificarsi di taluni eventi è considerato più probabile rispetto al loro opposto, mentre il verificarsi di altri eventi è considerato altamente improbabile o del tutto escluso. Per converso, ciò significa che qualcuno all'esterno (un Essere supremo personale o impersonale) deve interferire con le probabilità, manipolarle e truccare i dadi, fare in modo che gli eventi non occorran in modo casuale.

Il mondo ordinato del discorso di Giosuè è un mondo rigidamente controllato. All'interno di quel mondo tutto serve un fine preciso, anche laddove non è chiaro (temporaneamente per alcuni, in eterno per la maggioranza) quale esso sia. In tale mondo non c'è spazio per nulla che non abbia una sua finalità o utilità. In tale mondo, inoltre, nessun tipo di utilità sarebbe riconosciuto come un fine legittimo. Per essere riconosciuto, esso deve servire al mantenimento e al perpetuarsi dell'insieme ordinato. È l'ordine di per sé, e solo quello, che non rivendica alcuna legittimazione; è, per così dire, «il suo stesso fine». Esso semplicemente è, e non può essere spazzato via: questo è tutto ciò che ci serve o possiamo sapere su di esso. Forse è lì perché lì Dio lo pose nel Suo atto di creazione divina; o perché creature umane ma divine lo misero e preservarono lì nella loro incessante opera di pianificazione, costruzione e amministrazione. Nei nostri tempi moderni, con Dio in congedo prolungato o del tutto assente, il compito di pianificare e preservare l'ordine è ricaduto sulle spalle degli esseri umani.

Come scoprì Karl Marx, le idee delle classi dominanti tendono a essere le idee dominanti (una proposizione che, con la nostra nuova comprensione della lingua e dei suoi utilizzi, potremmo considerare pleonastica). Per almeno duecento anni furono gli

amministratori delle imprese capitaliste a dominare il mondo: vale a dire a separare il fattibile dal non plausibile, il razionale dall'irrazionale, il sensato dall'insano, e a determinare e circoscrivere la gamma di alternative entro cui confinare le traiettorie della vita umana. Fu quindi la loro visione del mondo, unitamente al mondo stesso, plasmato e riplasmato sulla falsariga di quella visione, che alimentò e dette sostanza al discorso dominante.

Fino a tempi recenti, questo era il discorso di Giosuè; oggi, invece, è sempre più il discorso della Genesi. Ma, contrariamente a quanto implicato da Thrift, l'odierno incontro – all'interno del medesimo discorso economico e accademico – tra costruttori del mondo e interpreti del mondo non è affatto una novità; non una qualità esclusiva del nuovo («soft», come lo definisce Thrift) capitalismo affamato di conoscenza. Per un paio di secoli l'accademia non ha avuto altro mondo da prendere nella propria rete concettuale, su cui riflettere, da descrivere e interpretare, che quello sedimentato dalla visione e dalla prassi capitalista. Per tutto questo periodo, economia e accademia furono in costante contatto, anche se – a causa della loro incapacità di dialogare – davano l'impressione di tenersi a reciproca distanza. E la stanza delle riunioni è sempre stata, così come è ancora oggi, scelta e arredata dal primo partner.

Il mondo che sostanzialmente rendeva credibile il discorso di Giosuè era il mondo fordista. (Il termine «fordismo» fu coniato tanto tempo fa da Antonio Gramsci e Henri de Man, ma, fedele ai costumi della civetta di Minerva di hegeliana memoria, è stato riscoperto e introdotto nel linguaggio comune solo quando il sole del sistema fordista iniziò a tramontare.) Nella descrizione retrospettiva di Alain Lipietz, all'apice del suo successo il fordismo fu al contempo un modello di industrializzazione, di accumulazione e di regolamentazione:

[una] combinazione di forme di aggiustamento delle aspettative e di condotta contraddittoria dei singoli agenti nei confronti dei principi collettivi del regime di accumulazione [...] Il paradigma industriale prevedeva il principio tayloriano della razionalizzazione più una costante meccanizzazione. Tale «razionalizzazione» era basata sulla separazione tra aspetti intellettuali e aspetti manuali del lavoro [...] attraverso una sistemizzazione dall'alto della conoscenza sociale e una sua incorporazione nei macchinari da parte dei pianificatori. Allorché Taylor e gli ingegneri tayloriani introdussero per la prima volta tali principi all'inizio del ventesimo secolo, il loro esplicito obiettivo era imporre il controllo del management sui lavoratori.

Il modello fordista fu tuttavia più di questo; fu un cantiere epistemologico su cui poggiava un'intera visione del mondo e dal quale torreggiava maestosamente sulla totalità dell'esperienza di vita. Il modo in cui gli esseri umani comprendono il mondo tende a essere in qualsiasi epoca prassimorfo: è costantemente modellato dalle cognizioni tecniche del momento, da ciò che la gente è in grado di fare e da come lo fa. La fabbrica fordista – con la sua meticolosa separazione tra pianificazione e realizzazione, iniziativa ed esecuzione degli ordini, libertà ed ubbidienza, invenzione e determinazione, con la sua rigida sincronizzazione degli opposti all'interno di ciascuna di tali opposizioni binarie e la fluida trasmissione del comando dal primo elemento di ciascuna coppia al secondo – fu senza dubbio il più grande successo di ingegneria sociale orientata all'ordine mai ottenuto fino a oggi. Non sorprende che abbia istituito un metaforico quadro di riferimento (benché il riferimento non venisse mai esplicitato) per chiunque tentasse di comprendere il modo in cui la realtà umana funziona a tutti i suoi livelli, quello della società globale

come quello della vita individuale. La sua presenza esplicita o occulta è facile da individuare in visioni apparentemente remote quali il parsoniano «sistema sociale» autoriproducentesi, governato dal «gruppo centrale di valori» e il «progetto di vita» di Sartre che funge da progetto guida per l'eterno tentativo di costruzione dell'identità dell'io.

Di fatto, sembrava non esistere alcuna alternativa alla fabbrica fordista e nessun serio ostacolo alla diffusione del modello fordista in ogni angolo della società. Il dibattito tra Orwell e Huxley, così come il confronto tra socialismo e capitalismo, era da questo punto di vista poco più di una lite in famiglia. Il comunismo, alla fin fine, desiderava solo ripulire il modello fordista dalle sue contaminazioni (o meglio, imperfezioni), da quel malefico caos generato dal mercato che impediva la completa e definitiva sconfitta degli accidenti e della contingenza e ostacolava un'applicazione universale del principio della pianificazione razionale. Nelle parole di Lenin, la visione del socialismo sarebbe stata realizzata laddove i comunisti fossero riusciti a «combinare potere sovietico e organizzazione sovietica della direzione con il più avanzato progresso del capitalismo», in cui l'«organizzazione sovietica della direzione» significava per Lenin permettere al «più recente sviluppo del capitalismo» (vale a dire, come egli amava ripetere, «l'organizzazione scientifica del lavoro») di uscire dalle mura della fabbrica e permeare e saturare l'intera vita sociale.

Il fordismo rappresentò l'autocoscienza della società moderna nella sua fase «solida», «massiccia» o «immobile» e «radicata». In questa fase della loro storia comune, capitale, management e lavoro erano tutti condannati, nel bene e nel male, a restare in reciproca compagnia per lungo tempo a venire, forse anche per sempre, legati gli uni agli altri dalla combinazione di megafabbriche, macchinari pesanti e una sterminata forza lavoro. Per sopravvivere, se non per funzionare in modo efficiente, essi dovettero «rintanarsi», tracciare confini e proteggerli con trincee e filo spinato, e al contempo rendere la forza lavoro abbastanza capiente da contenere tutto il necessario per far fronte a un assedio prolungato e forse senza prospettive. Il capitalismo pesante era ossessionato dalla dimensione e dal peso, e di conseguenza anche dai confini e dall'imperativo di renderli fissi e inaccessibili. Il genio di Henry Ford consistette nell'aver scoperto il modo di garantire che tutti i difensori della sua forza industriale restassero al loro posto, di eliminare la tentazione di disertare o passare nel campo opposto. Come l'economista della Sorbona Daniel Cohen ha affermato:

Un bel giorno Henry Ford decise di «raddoppiare» il salario ai suoi operai. Il motivo (pubblicamente) dichiarato, la celebre frase «Voglio che i miei operai siano pagati abbastanza bene da poter comprare le mie automobili» fu, ovviamente, una facezia. Gli acquisti degli operai ammontavano a una frazione ridicola delle sue vendite, mentre i loro salari costituivano una parte ben più consistente dei suoi costi [...]. Il vero motivo alla base della decisione di aumentare i salari fu il fortissimo livello di turnover della forza lavoro registrato nelle sue fabbriche. E così Ford decise di offrire ai propri operai uno spettacolare aumento al fine di legarli alla catena.

L'invisibile catena che inchiodava gli operai al proprio posto di lavoro e ne arrestò la mobilità rappresentò, nelle parole di Cohen, «il cuore del fordismo». Spezzare quella catena rappresentò altresì la svolta decisiva, un vero e proprio spartiacque nell'esperienza di vita associata al declino e al rapido decesso del modello fordista. «Chi inizia la propria carriera alla Microsoft», osserva Cohen, «non ha la minima idea di dove la terminerà. Entrare alla Ford o alla Renault, viceversa, significava la quasi certezza di iniziare e finire

la propria carriera nello stesso posto».

Nel suo stadio pesante, il capitale era inchiodato al suolo quanto i lavoratori che assumeva. Oggi, il capitale viaggia liberamente, portandosi dietro il solo bagaglio a mano contenente poco più che una cartellina portadocumenti, un telefono cellulare e un computer portatile. Può fermarsi ovunque e non è costretto a restare in alcun posto se non fino a quando gli aggrada. Il lavoro, per contro, resta immobilizzato come lo era in passato, ma il luogo a cui si presumeva dovesse restare legato una volta e per sempre ha perso la sua passata solidità; alla vana ricerca di scogli, le ancore cadono invece su sabbie friabili. Alcuni degli abitanti del mondo sono in perpetuo movimento; per tutti gli altri, è il mondo che si rifiuta di stare fermo. Il discorso di Giosuè suona vuoto quando il mondo, una volta legislatore, arbitro e suprema corte di appello al contempo, appare sempre più come uno dei giocatori in lizza, le carte ben strette al petto, che ordisce trucchetti e attende l'occasione propizia per barare.

I passeggeri della nave «Capitalismo pesante» erano sicuri (non sempre a ragione) che i membri scelti dell'equipaggio cui era stato concesso il diritto di salire sul ponte di comando avrebbero portato la nave a destinazione. I passeggeri potevano concentrarsi a imparare e seguire le regole imposte loro e mostrate a chiare lettere in ogni corridoio. Se a volte protestavano (o addirittura si ammutinavano), era nei confronti del capitano, accusato di non procedere abbastanza speditamente o di non curarsi del loro comfort. I passeggeri dell'aereo «Capitalismo leggero», per contro, scoprono con orrore che la cabina di pilotaggio è vuota e che non c'è verso di estrarre dalla misteriosa scatola nera con l'etichetta «pilota automatico» alcuna informazione su dove si stia andando, dove atterreranno, chi sceglierà l'aeroporto e se esistano regole che consentano loro di contribuire a un atterraggio sicuro.

Automunito, disposto a viaggiare

Potremmo dire che il corso degli avvenimenti susseguirsi nel mondo sotto il dominio capitalista si è rivelato l'esatto opposto di quello baldanzosamente previsto e presagito da Max Weber allorché individuò nella burocrazia il prototipo della società futura e la definì la forma liminale di azione razionale. Estrapolando la propria visione del futuro dall'esperienza di allora del capitalismo pesante (l'uomo che coniò la frase «gabbia di ferro» non poteva certo sapere che la «pesantezza» fosse un mero attributo transitorio del capitalismo e che altre modalità dell'ordine capitalista fossero concepibili e già in vista), Weber predisse l'imminente trionfo della «razionalità strumentale»; con il quesito sulla destinazione della storia umana risolto in quattro e quattr'otto e la questione dei fini delle azioni umane ormai appianata e non più oggetto di disputa, la gente sarebbe infine giunta a preoccuparsi principalmente e forse esclusivamente della questione dei mezzi: il futuro sarebbe stato, per così dire, ossessionato dai mezzi. Qualsiasi ulteriore razionalizzazione, di per sé una conclusione scontata, sarebbe consistita nell'affinare, mettere a punto e perfezionare i mezzi. Ben sapendo che la capacità razionale degli esseri umani tende a essere costantemente minacciata da propensioni affettive e altre parimenti irrazionali inclinazioni, si sarebbe potuto pensare che la controversia sui fini fosse probabilmente destinata a durare in eterno; e invece sarebbe stata in futuro spazzata via dalla corrente di pensiero prevalente - sospinta dall'incessante processo di razionalizzazione - e lasciata a profeti e predicatori rimasti ai margini della predominante (e decisiva) arte del vivere.

Weber individuò anche, per così dire, un altro tipo di azione orientata all'obiettivo, che definì «razionale rispetto al valore»; con ciò, tuttavia, egli intese il perseguimento del

valore «fine a se stesso» e «indipendentemente da qualsiasi prospettiva di successo esterno». Rese altresì chiaro che i valori che aveva in mente erano di tipo etico, estetico e religioso, vale a dire appartenenti alla categoria che il capitalismo moderno degradò e dichiarò ridondante e irrilevante, se non addirittura dannosa, per la condotta calcolatrice, razionale, che esso promuoveva. Possiamo solo supporre che la necessità di aggiungere razionalità-rispetto-al-valore al proprio arsenale di tipi di azione sia stata avvertita da Weber in un secondo momento, sotto l'impatto della rivoluzione bolscevica, la quale sembrava confutare la conclusione che la questione degli obiettivi fosse stata risolta una volta e per sempre e implicare, al contrario, che potesse ancora verificarsi una situazione in cui certe persone avrebbero tenuto fede ai propri ideali, per quanto magre potessero essere le speranze di vederli un giorno realizzati ed esorbitante il costo di provarci, e sarebbero quindi state distratte dall'unica legittima preoccupazione: quella di calcolare i mezzi idonei a raggiungere i fini.

Quali che fossero le applicazioni pratiche della nozione di razionalità-rispetto-al-valore nello schema della storia weberiana, tale nozione non contribuisce minimamente ad afferrare la sostanza dell'attuale svolta storica. L'odierno capitalismo leggero non è «razionale rispetto al valore» nel senso weberiano del termine, anche se si discosta dal tipo ideale di ordine razionale rispetto alla strumentalità. Dal punto di vista della razionalità-rispetto-al-valore weberiana, il capitalismo leggero sembra lontano anni luce: se mai nella storia è successo che i valori siano stati abbracciati in modo «assoluto», di certo non capita oggi. Ciò che in pratica è accaduto nel passaggio dal capitalismo pesante al capitalismo leggero è la dissipazione degli invisibili «Politbjuro» capaci di «rendere assoluti» i valori delle corti supreme chiamate a esprimere verdetti inappellabili in merito agli obiettivi degni di essere perseguiti (istituzioni indispensabili e centrali nel discorso di Giosuè).

In assenza di un Ufficio supremo (o piuttosto, in presenza di molti uffici in lotta per la supremazia, nessuno dei quali ha più che una labile speranza di vincere la competizione), la questione degli obiettivi torna nuovamente alla ribalta ed è destinata a diventare causa di perenne agonia e fortissima esitazione, a inflacchire la fiducia e a generare un terrificante sentimento di incertezza e dunque uno stato di ansia perpetua. Nelle parole di Gerhard Schulze, è questo un tipo nuovo di incertezza, «derivata dal non conoscere i fini, che sostituisce la tradizionale incertezza derivata dal non conoscere i mezzi». Non è più questione di cercare in condizioni di conoscenza incompleta, di calcolare i mezzi (quelli di cui si dispone già e quelli ritenuti necessari e attentamente ricercati) a fronte di determinati fini. È piuttosto una questione di considerare e decidere, a dispetto di tutti i rischi noti o semplicemente supposti, a quale dei molti, fluttuanti, seducenti fini «a portata di mano» (vale a dire ragionevolmente perseguibili) dare priorità, considerata la quantità di mezzi a disposizione e senza badare alle scarse possibilità di una loro utilità di lungo periodo.

Nelle nuove circostanze, i rischi sono che gran parte della vita umana e gran parte delle vite umane saranno spese ad agonizzare sulla scelta degli obiettivi anziché a trovare i mezzi per quei fini che non richiedono riflessione. Contrariamente al suo predecessore, il capitalismo leggero è destinato a essere ossessionato rispetto al valore. La piccola inserzione pubblicitaria apocrifica nella rivista «Ricerca lavori» - «Automunito, disposto a viaggiare» - può fungere da epitome delle nuove problematiche della vita, insieme alla battuta attribuita ai capi degli odierni istituti e laboratori scientifici e tecnologici: «Abbiamo trovato la soluzione. Adesso troviamo il problema». La domanda «Cosa posso fare?» ha finito col dominare qualsiasi azione, schiacciando e spazzando via la domanda «Come fare al meglio ciò che devo o dovrei fare comunque?».

Una volta spariti gli Uffici supremi posti a vigilare sulla regolarità del mondo e a guardia del confine tra giusto e sbagliato, il mondo diventa una gamma infinita di possibilità: un contenitore ricolmo di innumerevoli opportunità ancora da inseguire o già sfumate. Il numero di possibilità esistenti è superiore - dolorosamente superiore - a quelle che una singola vita, per quanto lunga, avventurosa e industriosa, possa tentare di esplorare e tanto meno cogliere. E questa infinità di scelte che ha occupato il posto rimasto vacante a seguito della sparizione dell'Ufficio supremo.

Non sorprende che di questi tempi non si scrivano più distopie: il mondo postfordista, «fluido-moderno» degli individui liberi di scegliere non si preoccupa affatto del sinistro Grande fratello pronto a punire chi esce dal seminato. In tale mondo, tuttavia, non c'è molto spazio neanche per il benevolo e premuroso Fratello maggiore, cui ci si poteva rivolgere allorché toccava decidere quali cose valesse la pena fare o avere e che non avrebbe mancato di proteggere il proprio fratellino dai prepotenti che tentavano di impedirglielo; e così si è cessato di scrivere anche le utopie della buona società. Oggi, per così dire, tutto si riduce all'individuo. Tocca all'individuo scoprire cosa è capace di fare, portare tale capacità al limite estremo e scegliere i fini a cui tale capacità può essere meglio applicata, e cioè la maggiore soddisfazione possibile. Tocca all'individuo «trasformare l'imprevisto in un divertimento».

Vivere in un mondo ricolmo di opportunità - una più appetitosa e seducente dell'altra, ciascuna sempre pronta a «compensare la precedente e a preparare il terreno per poter passare alla successiva» - è un'esperienza eccitante. In siffatto mondo c'è ben poco di predeterminato e ancor meno di irrevocabile; ma non esiste neanche una vittoria definitiva. Perché le possibilità restino infinite, a nessuno è consentito pietrificarsi in una realtà perenne. Meglio che restino liquide e fluide, con tanto di «data di scadenza», onde evitare il pericolo che impediscano di cogliere altre opportunità e distruggano sul nascere l'avventura che sta per iniziare. Come Zbyszko Melosik e Tomasz Szkudlarek osservano nel loro illuminante studio sui problemi di identità, vivere in mezzo a un numero apparentemente infinito di opportunità (o quanto meno superiore a quelle che è possibile perseguire) ha il dolce sapore della «libertà di poter diventare chiunque». Tale dolcezza nasconde tuttavia un retrogusto amaro, dal momento che quel «diventare» implica che niente è stato ancora raggiunto e che tutto è ancora di là da venire; la condizione di «essere qualcuno» che quel «diventare» intende assicurare preannunzia la fine della partita, il fischio finale dell'arbitro: «una volta raggiunto il tuo fine non sei più libero; una volta che sei diventato qualcuno, non sei più te stesso». Lo stato di incompletezza e indeterminazione è pieno di rischi e paure; ma neanche il suo opposto arreca un piacere puro, dal momento che preclude ciò di cui la libertà necessita per continuare a esistere.

La consapevolezza che la partita continua, che molto ancora deve accadere e che il catalogo di meraviglie che la vita può offrire è tutt'altro che esaurito è dolce e piacevole. Il sospetto che nulla di quanto già collaudato e acquisito sia immune dal deperimento e abbia una garanzia di durata eterna rappresenta, tuttavia, la proverbiale mosca nel piatto. I contro bilanciano i pro. La vita è destinata a navigare tra l'una e l'altro, e non esiste marinaio che possa vantarsi di aver trovato una rotta sicura e priva di rischi.

Il mondo pieno di possibilità è come un buffet ricolmo di prelibatezze che fanno venire l'acquolina in bocca, troppe perché anche il più agguerrito dei buongustai possa sperare di assaggiarle tutte. I commensali sono dei consumatori', e l'onere più gravoso e irritante che i consumatori sono chiamati a sostenere è la necessità di stabilire delle priorità: il dover abbandonare alcune opzioni e lasciarle inesplorate. L'infelicità dei consumatori nasce da un eccesso, non da una penuria, di scelte. «Ho utilizzato i mezzi a mia disposizione nel migliore dei modi?» è la domanda che ossessiona e toglie il sonno al

consumatore. Come Marina Bianchi osserva in una raccolta di scritti di economisti incentrati sui venditori di beni di consumo: «nel caso del consumatore, la funzione oggettiva [...] è vuota [...]».

I fini corrispondono coerentemente ai mezzi, ma gli stessi fini non vengono scelti in modo razionale [...].

Ipoteticamente i consumatori, ma non le aziende, potrebbero non sbagliare mai, o non essere mai colti in fallo».

Ma se è possibile non sbagliare mai, non si può neanche essere certi di essere nel giusto. Se non esistono mosse sbagliate; non c'è nulla che distingua una mossa come migliore di un'altra, e dunque niente che permetta di riconoscere la mossa giusta tra le tante possibili, né prima né dopo che la mossa è stata fatta. Il fatto che non esista pericolo di sbagliare è un'arma a doppio taglio, di certo una gioia ambigua, dal momento che il prezzo da pagare è una perpetua incertezza e un desiderio impossibile da saziare. Questa è certamente una buona notizia – una promessa di perenni buoni affari – per il rivenditore, ma per i consumatori è una promessa di perenne agonia.

Smetti di dirmelo; fammelo vedere!

Il capitalismo pesante di stampo fordista era il mondo dei dispensatori di leggi, dei progettisti di routine e dei supervisor, il mondo di uomini e donne diretti da altri che perseguivano fini determinati da altri secondo modalità decise da altri. Per tale motivo era anche il mondo delle autorità: di leader che ne sanno più di te e di maestri che meglio di te sanno dire come procedere.

Il capitalismo leggero, volto al consumatore, non ha abolito le autorità dispensatrici di leggi e neanche le ha rese superflue. Ha semplicemente dato vita e fatto coesistere un numero troppo alto di autorità perché una qualunque di esse possa restare in carica a lungo e tanto meno vantare l'etichetta «esclusivo». A differenza dell'errore, la verità è una sola e può essere riconosciuta come tale (vale a dire che le viene assegnato il diritto di dichiarare fallaci tutte le alternative a se stessa) solo nella misura in cui è una sola. A pensarci bene, «numerose autorità» è una contraddizione in termini. Quando le autorità sono molte, tendono ad annullarsi a vicenda, e l'unica effettiva autorità sul campo è quella chiamata a scegliere tra esse. E per gentile concessione di chi sceglie che un'autorità potenziale diventa un'autorità reale. Le autorità non comandano più; si ingraziano chi le sceglie, tentano e seducono.

Il «leader» era un prodotto secondario e un supplemento necessario del mondo che puntava alla «buona società», o alla «giusta e consona» società comunque definita, e che tentava strenuamente di tenere a distanza le sue alternative cattive o inappropriate. Il mondo liquido-moderno non fa nessuna delle due cose. L'odiosa frase a effetto di Margaret Thatcher «La società non esiste» era al contempo un'acuta riflessione sulla mutevole natura del capitalismo, una dichiarazione di intenti e una profezia che si autorealizza: sulla sua scia seguì infatti lo smantellamento dei sistemi normativo e previdenziale, che tanto contribuì a trasformare in realtà le parole della Thatcher. «Niente società» significa niente utopia e niente distopia; come afferma Peter Drucker, il guru del capitalismo leggero: «Niente più salvezza da parte della società», con ciò suggerendo (sebbene per omissione anziché per affermazione) che, implicitamente, la responsabilità

della dannazione non può essere neanche addossata alla società; tanto la redenzione quanto la condanna dipendono solo ed esclusivamente da te, sono il risultato di quello che tu, in quanto libero agente, stai facendo della tua vita.

Ovviamente, non sono pochi quelli che affermano di essere «addentro alle segrete cose», e molti di essi hanno numerosi seguaci pronti a confermarlo. Tali persone «addentro alle segrete cose», finanche coloro la cui sagacia non sia stata pubblicamente messa in dubbio, non sono tuttavia dei leader; sono, tutt'al più, dei consulenti; e una differenza cruciale tra i leader e i consulenti è che ai primi si deve ubbidienza, mentre i secondi vengono assunti e possono essere licenziati. I leader chiedono ed esigono disciplina; i consulenti possono contare tutt'al più sull'altrui disponibilità ad ascoltare e a dare retta. Una disponibilità che devono guadagnarsi ricercando i favori dei potenziali ascoltatori. Un'altra differenza cruciale è che i primi agiscono da intermediari tra il bene individuale e il «bene di tutti» o (come Wright C. Mills avrebbe detto) tra preoccupazioni private e questioni pubbliche. I consulenti, per contro, hanno costantemente timore di oltrepassare l'area recintata del privato. Le malattie sono individuali, e altrettanto le terapie; le preoccupazioni sono private, e altrettanto i mezzi per combatterle. I consigli dispensati dai consulenti attengono alla politica della vita, non alla Politica con la P maiuscola; sono consuntivi a quanto le persone consigliate potrebbero fare da sé e per sé, ciascuna per se stessa, non a quanto potrebbero raggiungere tutti insieme per ciascuno di essi allorché uniscono le proprie forze.

In uno dei popolarissimi manuali di «autoapprendimento» tra i più famosi (ha venduto oltre 5 milioni di copie sin dalla sua pubblicazione nel 1987), Melody Beattie ammonisce/consiglia i suoi lettori: «Il modo più sicuro per impazzire è farsi coinvolgere negli affari altrui, e il modo più sicuro per essere sani e felici è farsi gli affari propri». Il libro deve il suo immediato successo al titolo (*E liberati dagli altri*), che ben ne riassume la tesi di fondo: tentare di risolvere i problemi altrui ti rende dipendente, ed essere dipendenti significa trasformarsi in ostaggi del destino o, più precisamente, di cose che non si possono padroneggiare o di persone che non si possono controllare; e dunque pensa solo ed esclusivamente agli affari tuoi, e sentiti con la coscienza a posto. A sbrigare il lavoro per conto altrui c'è ben poco da guadagnare e ci si distrae dal lavoro che solo tu puoi fare. Tale messaggio ha un suono dolcissimo – una rassicurazione, un'assoluzione o un semaforo verde di cui si sentiva grande bisogno – per tutti quegli individualisti che sono costretti a seguire, volenti o nolenti e non senza rimorsi di coscienza l'esortazione di Samuel Butler che «dopo tutto, il piacere è una guida più sicura del diritto o del dovere».

«Noi» è il pronome personale impiegato più di frequente dai leader. I consulenti, per contro, non lo utilizzano mai: «noi» è poco più che un'aggregazione di «io», e l'aggregazione, a differenza del «gruppo» di mile Durkheim, non è maggiore della somma delle sue parti. Al termine della sessione consiliare, le persone consigliate sono sole come lo erano prima che iniziasse. Semmai, la loro solitudine ne esce ancor più accresciuta: il sospetto che verrebbero abbandonate al proprio destino ne emerge confermato e trasformato in una quasi certezza. Qualunque sia il contenuto del consiglio, si riferiva a cose che le persone consigliate devono fare da sole, accettando la piena responsabilità di farle in modo appropriato e non potendo accusare nessuno per le eventuali spiacevoli conseguenze, attribuibili esclusivamente a loro errori o negligenze.

Il consulente di maggior successo è quello cosciente del fatto che ciò che i potenziali fruitori dei suoi servizi desiderano ottenere è una lezione esemplificativa. Dato per scontato che la natura dei problemi è tale che possono essere affrontati solo su base individuale e superati solo tramite sforzi individuali, ciò di cui abbisogna (o crede di abbisognare) chi chiede consiglio è un esempio di come altri uomini e donne, alle prese

con un problema simile, affrontano tale compito. E abbisognano dell'esempio altrui per motivi ancora più essenziali: la maggior parte di essi si sente «infelice» senza tuttavia essere in grado di individuare e dare un nome alle cause della propria infelicità. Il sentimento di «infelicità» è sin troppo spesso disancorato e disarticolato; i suoi contorni sfumati, le sue radici frammentarie e poco profonde; necessita di essere reso «tangibile», di ricevere forma e nome al fine di riforgiare l'altrettanto vaga ricerca della felicità in un obiettivo specifico. Guardando l'esperienza altrui – sbirciando gli altrui sforzi e tribolazioni – si spera di scoprire e individuare i problemi che hanno causato la propria infelicità, di poter dare loro un nome e dunque capire dove guardare per cercare dei modi di opporvisi o sconfiggerli.

Nello spiegare l'enorme successo conseguito da *Il mio libro di ginnastica* di Jane Fonda, e la tecnica di scavo interiore che quel libro mise a disposizione di milioni di donne americane, Hilary Radner osserva che l'istruttrice si pone come un esempio [...] anziché come un'autorità [...].

Il praticante possiede il proprio corpo attraverso l'identificazione con un'immagine che non è la propria ma quella dei corpi esemplari che le vengono offerti.

Jane Fonda è estremamente esplicita sulla sostanza della propria offerta e diretta sul tipo di esempio che i suoi lettori e telespettatori dovrebbero seguire: «Amo pensare che il mio corpo sia frutto del mio operato, della mia determinazione e tenacia. Che sia sotto la mia responsabilità». Il messaggio che la Fonda lancia a tutte le donne è quello di trattare il proprio corpo come un bene proprio, un proprio prodotto e, soprattutto, una propria responsabilità. A puntellare e rafforzare tale amour de soi postmoderno, ella evoca (in accordo alla tendenza consumistica dell'autoidentità attraverso il possesso) la memoria di un prettamente pre-postmoderno – in realtà più premoderno che moderno – istinto dell'efficienza: il prodotto del mio lavoro vale esattamente (e niente più che) il talento, l'attenzione e la cura che investo nella sua produzione. Qualunque sia il risultato, non ho nessun altro da elogiare (o, caso mai, da incolpare). L'altra faccia del messaggio è anch'essa priva di ambiguità, sebbene non pronunciata con uguale chiarezza: voi dovete al vostro corpo cura e attenzione, e se non ottemperate a tale dovere dovrete vergognarvi e sentirvi in colpa. Le imperfezioni del vostro corpo sono colpa vostra e una vostra vergogna. Ma la redenzione dei peccati è nelle mani del peccatore, solo e soltanto nelle sue mani.

Permettetemi di ripetere alla maniera di Hilary Radner: nel dire tutte queste cose, la Fonda non agisce in quanto autorità (dispensatore di leggi e di norme, predicatore o maestro). Ciò che fa è «offrirsi come esempio». Io sono famosa e amata; sono oggetto di desiderio e ammirazione. Per quale motivo? Qualunque possa essere, tale motivo esiste perché io ho voluto che esistesse. Guardate il mio corpo: è magro, sinuoso, in perfetta forma, e perennemente giovane. Di certo desiderereste anche voi avere (ed essere) un corpo come il mio. Il mio corpo è frutto del mio operato; lavorate come ho fatto io, e potrete averlo anche voi. Se «essere come Jane Fonda» è qualcosa che sognate, ricordate che sono stata io, Jane Fonda, a trasformarmi nella Jane Fonda dei vostri desideri.

Essere ricchi e famosi ovviamente aiuta, aggiunge peso al messaggio. Sebbene la Fonda si faccia in quattro per ergersi a esempio, non ad autorità, sarebbe da folli negare che, essendo la donna che è, il suo esempio gode «naturalmente» di un'autorità che gli esempi di altre persone dovrebbero sudare sette camicie per conquistare. Jane Fonda è, in un certo senso, un caso a parte: ha ereditato lo stato di «essere sotto i riflettori» aumentandone ancor più il numero e l'intensità grazie alle sue varie e ampiamente pubblicizzate attività ben prima che si assumesse il compito di ergere il proprio corpo a esempio. In generale, tuttavia, non si può essere sicuri della direzione in cui opera il nesso

causale tra la disponibilità a seguire l'esempio e l'autorità della persona presa ad esempio. Come Daniel J. Boorstin ha osservato (su «The Image», 1961), la celebrità è una persona che è famosa per la sua notorietà, mentre un best-seller è un libro che è andato bene perché ha venduto un mucchio di copie. L'autorità espande i ranghi dei seguaci, ma nel mondo di incertezza e di fini cronicamente sottodeterminati è il numero di seguaci che crea - che è - l'autorità.

Nell'uno come nell'altro caso, nel binomio esempio-autorità è il primo che conta di più e di cui c'è più domanda. Le celebrità dotate di un sufficiente capitale di autorità da rendere degno di attenzione ciò che dicono ancor prima di dirlo sono di gran lunga troppo poche per alimentare gli innumerevoli talk-show televisivi (sebbene ben di rado appaiano nei più popolari tra questi), ma ciò non impedisce ai talkshow di essere un quotidiano, compulsivo appuntamento per milioni di uomini e donne alla disperata ricerca di una guida. L'autorità della persona che condivide con altri la propria storia di vita può aiutare i telespettatori a guardare l'esempio con attenzione e può aggiungere qualche migliaio di persone ai ranghi dei seguaci, ma l'assenza di autorità del narratore della storia, il suo non essere una celebrità, il suo anonimato possono rendere l'esempio più facile da seguire e così avere un proprio potenziale valore aggiunto. Le non celebrità, gli uomini e le donne «comuni», «uguali a noi» che appaiono sullo schermo solo per un attimo fugace (giusto il tempo necessario a raccontare la propria storia e prendersi la loro razione di applausi nonché l'usuale dose di rimbrotti qualora nascondano particolari piccanti o si dilunghino troppo su aspetti poco interessanti) sono persone disperate e infelici quanto i loro ascoltatori, soggetti agli stessi colpi del destino e disperatamente alla ricerca di un modo onorevole di uscire dai guai, di una strada verso una vita più felice. E dunque ciò che loro sono riusciti a fare posso farlo anch'io, e forse addirittura meglio. Posso imparare qualcosa di utile dalle loro vittorie come dalle loro sconfitte.

Sarebbe avvilente, nonché sbagliato e fuorviante, condannare o ridicolizzare la dipendenza dai talk-show come un effetto del libero sfogo dato alla sempiterna bramosia umana per il pettegolezzo e le «curiosità di bassa lega». In un mondo ridondante di mezzi, ma assolutamente nebuloso in merito ai fini, le lezioni tratte dai talk-show rispondono a una domanda reale e hanno un innegabile valore pragmatico: dal momento che so già che dipende da me e da me soltanto rendere la mia vita migliore possibile; e poiché so anche che qualunque risorsa tale impresa possa richiedere può essere cercata e trovata solo nell'ambito delle mie capacità, coraggio e audacia, è d'importanza vitale sapere come si comportano altre persone alle prese con i miei stessi problemi. Magari hanno inventato un qualche meraviglioso stratagemma che a me è sfuggito; potrebbero aver esplorato parti dell'«io interiore» che ho ignorato o in cui non ho scavato abbastanza a fondo.

Questo non è, tuttavia, il solo beneficio. Come menzionato prima, dare un nome al problema è già di per sé un'impresa ardua, ma se non si assegna un nome al sentimento di disagio o infelicità non c'è alcuna speranza di cura. Tuttavia, benché la sofferenza sia qualcosa di personale e privato, una «lingua privata» è un'incongruenza. A qualunque cosa si debba dare un nome, finanche ai sentimenti più segreti, intimi e personali, il nome scelto risulta appropriato solo se ha una valenza pubblica, se appartiene a una lingua pubblicamente condivisibile e perfettamente compresa da chi comunica in quella lingua. I talk-show sono lezioni pubbliche di una lingua non ancora nata, ma in procinto di esserlo. Offrono le parole che potrebbero essere utilizzate per «definire il problema»: per esprimere in modi pubblicamente leggibili ciò che fino a oggi è stato ineffabile e tale rimarrebbe se non fosse per quella offerta.

Questo è di per sé un vantaggio di enorme importanza, ma ce ne sono anche altri. Nei talk-show, parole e frasi inerenti un'esperienza ritenuta intima, e dunque non consona a

essere discussa, vengono invece liberamente pronunciate in pubblico, e suscitano anche approvazione, ilarità, applausi. Allo stesso modo, i talk-show legittimano il pubblico dibattito sugli affari privati. Rendono l'impronunciabile pronunciabile, il vergognoso decente e trasformano gli scheletri nell'armadio in motivo di vanto. Sono per moltissimi versi dei veri e propri rituali esorcistici, e anche estremamente efficaci. Grazie ai talk-show, oggi posso parlare apertamente di cose che ritenevo (erroneamente, come adesso mi accorgo) ignominiose e riprovevoli e dunque destinate a restare segrete ed essere patite in silenzio. Poiché la mia confessione non è più segreta, guadagno ben più del mero conforto dell'assoluzione: posso smettere di provare vergogna o temere di essere condannato, rimproverato per la mia impudenza ed essere vittima di ostracismo. In fin dei conti, la gente parla di simili cose senza il minimo imbarazzo dinanzi a milioni di spettatori. I loro problemi privati, e dunque anche i miei problemi privati, così simili ai loro, sono consoni a essere discussi in pubblico. Lungi dal trasformarsi in questioni pubbliche, essi entrano nel dibattito nella loro esatta funzione di questioni private, e per quanto a lungo se ne possa discutere, non cambieranno di una virgola la loro natura. Anzi, il loro carattere privato esce ancor più rafforzato dal pubblico dibattito. Dopo tutto, ciascun oratore sa bene che, fintantoché vengono vissute privatamente, altrettanto privatamente tali questioni devono essere affrontate, gestite e superate.

Molti influenti pensatori (Jürgen Habermas su tutti) mettono in guardia dall'eventualità che la «sfera privata» venga invasa, conquistata e colonizzata dal «pubblico». Costoro ricordano ancora vivamente e con malinconia l'epoca che ispirò la distopia di stile orwelliano o huxleyano, cosicché l'esternazione delle loro paure è ben comprensibile. Tali presagi sembrano nascere, tuttavia, da un'errata lettura del processo in corso. In realtà, quella oggi in atto sembra una tendenza esattamente opposta a quella stigmatizzata: la colonizzazione della sfera pubblica da parte di questioni in precedenza classificate come private e non consone a una loro esternazione pubblica.

Quella cui stiamo oggi assistendo non è semplicemente un'ulteriore ringioziazione del notoriamente labile confine tra pubblico e privato. In gioco sembra esserci una completa ridefinizione della sfera pubblica in quanto palcoscenico su cui vengono rappresentate opere private, ma aperte al pubblico e guardate da tutti. L'attuale definizione di «interesse pubblico», sponsorizzata dai mass media, ma ampiamente accettata da tutti o quasi i settori della società, è il dovere di recitare tali commedie in pubblico e il diritto di quest'ultimo di assistere alla rappresentazione. Le condizioni sociali che rendono tale sviluppo niente affatto sorprendente e lo fanno apparire quasi «naturale» dovrebbero essere evidenti alla luce di quanto discusso in precedenza; ma le conseguenze di tale sviluppo sono state tutt'altro che esplorate a fondo e potrebbero avere una portata ben più ampia di quanto sia generalmente compreso o accettato.

La conseguenza prevedibilmente più pregnante è la fine della «politica così come la conosciamo»: la Politica con la P maiuscola, l'attività incaricata di convertire i problemi privati in questioni pubbliche (e viceversa). È il tentativo di tale conversione che oggi sta giungendo a termine. I problemi privati non si trasformano in questioni pubbliche per il semplice fatto di essere esternati in pubblico; anche sotto l'occhio del pubblico non cessano di essere privati e l'unico risultato che il loro trasferimento sulla scena pubblica sembra stia conseguendo è quello di espungere tutti gli altri problemi dalla pubblica agenda. Quelle che vengono comunemente e sempre più spesso percepite come «questioni pubbliche» sono problemi privati di figure pubbliche. La veneranda questione della politica democratica – quanto utile o dannoso è il modo in cui le figure pubbliche esercitano i loro doveri pubblici per il benessere e la prosperità dei loro sudditi/elettori? – è uscita di scena, e sta invitando il pubblico interesse per la buona società, la giustizia

pubblica o la responsabilità collettiva per il benessere individuale a seguirla nell'oblio.

Colpito da una serie di «scandali pubblici» (vale a dire, di esposizioni pubbliche di casi di lassismo morale nella vita privata di figure pubbliche), Tony Blair (così come riporta il «Guardian» dell'11 gennaio 1999) lamentò lo «scadimento della politica a rubrica scandalistica» e invitò tutti a fare una scelta: «L'agenda delle notizie può essere dominata o da scandali, pettegolezzi e cose triviali o dalle cose che realmente contano. Simili parole non possono che lasciare perplessi, provenendo da un politico che consulta quotidianamente i sondaggi nella speranza di essere regolarmente informato sui sentimenti di base e sulle «cose che realmente contano» nell'opinione dei suoi elettori e il cui modo di gestire le «cose che realmente contano» per le condizioni in cui questi ultimi vivono contribuisce pesantemente a determinare quel tipo di vita reo di fomentare il tanto esecrato «scadimento della politica a rubrica scandalistica».

Le condizioni di vita in questione inducono uomini e donne a cercare esempi, non leader. Li inducono ad attendersi che le persone sotto i riflettori - nessuno escluso - mostrino come vengono risolte le «cose che contano» (ora confinate entro le mura domestiche e lì mantenute). Dopotutto, si sentono ripetere ogni giorno che tutto quanto non va nelle loro vite dipende da errori e colpe da loro commessi e va raddrizzato con i loro mezzi e sforzi. Non sorprende, perciò, che essi presumano che l'indicazione del modo di usare gli strumenti e produrre gli sforzi richiesti sia il principale - forse l'unico - fine cui le persone che pretendono di essere «addentro alle segrete cose» sono preposte. Si sono sentiti ripetere da questi ultimi che nessun altro farà per loro il lavoro che solo essi possono fare, ciascuno separatamente. Perché mai ci si dovrebbe sorprendere, dunque, se per tanti uomini e donne è la vita privata dei politici (o altre celebrità) che attira l'attenzione e suscita interesse? Nessuno tra i «grandi e potenti», e men che mai l'opinione pubblica, ha mai proposto l'impeachment di Bill Clinton per aver abolito lo stato sociale in quanto «questione federale», rendendo così nulli e vani a tutti gli effetti pratici la promessa e il dovere collettivi di assicurare gli individui contro i capricci del destino, ben noto per la sua malsana abitudine di lanciare i suoi strali su singole persone.

Nello sfavillante teatrino di celebrità che invadono giornali e TV, politici e uomini di Stato non occupano alcuna posizione di prestigio. Non contano molto i motivi della «notorietà» che, secondo Boorstin, fa della celebrità una celebrità.

Stare sotto i riflettori è un modo di essere acquisito per diritto, condiviso in ugual misura da star del cinema, campioni sportivi e uomini di governo. Uno dei requisiti comuni a tutti loro è che «hanno un dovere pubblico» di confessarsi a uso e consumo dell'opinione pubblica, di mettere pubblicamente a nudo le loro vite private e di non protestare se altri lo fanno in vece loro. Una volta messe in piazza, tali vite private possono rivelarsi poco illuminanti o addirittura poco attraenti: non tutti i segreti privati contengono lezioni utili ad altri. Ben difficilmente, tuttavia, le delusioni, per quanto numerose possano essere, cambiano il modo di confessarsi o sedano la fame di confessioni: dopo tutto, mi permetto di ripetere, il modo in cui le singole persone definiscono individualmente i loro problemi individuali e tentano di risolverli sviluppando capacità e risorse individuali è l'unica «questione pubblica» rimasta e l'unico oggetto di «pubblico interesse». E fintantoché le cose stanno così, spettatori e ascoltatori addestrati a contare sulle proprie forze e capacità di giudizio nella ricerca di illuminazione e guida continueranno a guardare alla vita privata di altre persone «come loro» con lo stesso zelo e speranza con cui avrebbero seguito le lezioni, le omelie e i sermoni di visionari e predicatori allorquando credevano che solo «serrando i ranghi» e «marciando al passo» fosse possibile alleviare o curare le miserie private.

La ricerca di un esempio, un consiglio e una guida crea assuefazione: più lo si fa, più se ne avverte il bisogno e tanto più infelici ci si sente allorché si entra in crisi di astinenza. In quanto strumento per spegnere la sete, tutte le forme di assuefazione sono autodistruttive, poiché cancellano la possibilità di sentirsi un giorno soddisfatti.

Esempi e ricette restano attraenti fin tanto che non vengono messi in pratica. Pochissimi di essi, tuttavia, mantengono la promessa fatta e offrono la soluzione garantita. E anche qualora uno di essi dimostrasse di funzionare, il benessere raggiunto non durerebbe comunque a lungo, dal momento che nel mondo dei consumatori le possibilità sono infinite e il numero di obiettivi seducenti in offerta praticamente illimitato. Le ricette per una vita appagante e gli accessori al loro servizio hanno tutte una «data di scadenza», ma la gran parte di esse vengono accantonate ben prima di quella data, rimpiazzate da un costante profluvio di offerte «nuove e migliori». Nella corsa dei consumatori il filo di lana arretra più rapidamente anche del corridore più veloce; ma la maggior parte dei partecipanti costretti all'inseguimento ha muscoli troppo deboli e polmoni troppo piccoli per tenere il ritmo. Così, nell'annuale Maratona di Londra, si può elogiare e ammirare il vincitore, ma ciò che realmente conta è portare a termine la corsa. La Maratona di Londra, inoltre, ha almeno un punto d'arrivo, mentre l'altra corsa - quella volta a raggiungere l'elusiva e sempre rinviata promessa di una vita priva di preoccupazioni -, una volta iniziata, non finisce mai: l'ho iniziata, ma potrei non portarla a termine.

Così è il continuare a correre, la gratificante consapevolezza di partecipare alla gara, che diventa la vera assuefazione, non il premio per quanti potrebbero tagliare il traguardo. Nessuno dei premi in palio è abbastanza seducente da togliere attrattiva agli altri, e il numero di premi attraenti e seducenti è così alto perché non sono stati ancora (sempre ancora, disperatamente ancora) conquistati e goduti. Il desiderio diventa un obiettivo fine a se stesso, l'unico obiettivo incontestato e incontestabile. Ruolo di tutti gli altri obiettivi, inseguiti solo per poi essere abbandonati alla curva successiva e dimenticati a quella ancora dopo, è tenere in corsa i corridori, mantenerli sulla scia di quelli che «dettano il passo»: corridori assoldati dai promotori della gara per correre solo pochi giri ma a tutta birra, e quindi ritirarsi una volta trascinati gli altri concorrenti a un ritmo da record (o, per usare un altro paragone, razzi ausiliari che, una volta portata la navicella spaziale alla velocità desiderata, vengono espulsi nello spazio e disintegrati). In un mondo in cui la gamma di fini è troppo ampia per arrecare conforto e sempre più ampia della gamma di mezzi disponibili, è al numero e all'efficacia dei mezzi a disposizione che si finisce necessariamente col prestare la massima attenzione. Restare in corsa è il più importante dei mezzi: quello che serve a mantenere viva la domanda di altri mezzi e la fiducia in essi.

L'archetipo di tale particolare corsa cui ogni membro di una società dei consumatori partecipa (in una società dei consumatori tutto è una questione di scelta, tranne l'obbligo di scegliere, l'obbligo che si trasforma in inclinazione e che dunque non è più percepito come obbligo) è l'attività dello shopping. Restiamo in corsa fintantoché andiamo in giro a fare acquisti, e non è solo nei negozi o nei supermercati o nei «templi del consumo» di George Ritzer che espletiamo tale attività. Se «shopping» significa analizzare l'assortimento di possibilità, esaminare, toccare, maneggiare le merci in offerta, confrontarne il costo con il portafoglio o il residuo della carta di credito, metterne qualcuna nel carrello e lasciarne altre sugli scaffali, allora compriamo sia dentro che fuori i negozi; facciamo shopping per strada e a casa, al lavoro e in vacanza, da svegli e immersi nel sonno. Qualsiasi cosa facciamo e qualsiasi nome assegniamo alla nostra attività, è una

sorta di shopping, un'attività modellata su quella dello shopping. Il codice in cui è ascritta la nostra «politica della vita» deriva dalla pratica dello shopping.

Lo shopping non concerne semplicemente l'acquisto di beni alimentari, scarpe, automobili o elettrodomestici. L'avida, infinita ricerca di nuovi e migliori esempi e ricette di vita è anch'essa un tipo di shopping, e anche di enorme importanza, alla luce del doppio monito che la nostra felicità dipende dalla competenza personale, ma che siamo (come afferma Michael Parenti) personalmente incompetenti, o non competenti come dovremmo e potremmo se solo ci sforzassimo di più. Ci sono moltissime aree nelle quali dobbiamo essere più competenti, e ciascuna di esse è un invito a «fare shopping». Facciamo shopping per cercare i mezzi necessari a guadagnarci da vivere e i modi per convincere potenziali datori di lavoro che li possediamo; il tipo di immagine che ci piacerebbe avere e i modi per far credere agli altri che siamo ciò che appariamo; modi di fare nuove amicizie e di liberarci di quelle vecchie che non desideriamo più; modi per attirare l'attenzione e modi per sfuggire all'occhio indagatore; modi per trarre il massimo godimento dall'amore e modi per evitare di diventare «dipendenti» dal partner amato o che ci ama; modi per conquistare l'amore della persona amata e il modo meno costoso per troncare una relazione allorché l'amore svanisce; i migliori espedienti per risparmiare denaro per i giorni bui e il modo più conveniente di spenderlo ancor prima di averlo guadagnato; le risorse per fare più velocemente ciò che va fatto e nuove cose da fare per impiegare il tempo che ci avanza; gli alimenti più prelibati e la dieta più efficace per annullarne le conseguenze; gli amplificatori hi-fi più potenti e le pillole antiemicrania più efficaci. La lista della spesa non finisce mai. E tuttavia, per quanto lunga tale lista possa essere, il modo di dissociarsi dallo shopping non vi figura. E la capacità maggiormente necessaria nel nostro mondo di fini palesemente infiniti è quella di essere degli acquirenti abili e infaticabili.

L'odierno consumismo, tuttavia, non è più incentrato sul soddisfacimento dei bisogni, neanche i più sublimi, obiettivi (qualcuno potrebbe erroneamente dire «artificiali», «inventati», «derivativi») di identificazione o di autoassicurazione in merito al livello di «adeguatezza». È stato detto che lo spiritus movens dell'attività del consumatore non è più la gamma misurabile di bisogni articolati, bensì il desiderio, un'entità molto più volatile ed effimera, evasiva e capricciosa, ed essenzialmente avulsa dai «bisogni», una forza autoprodotta e autoalimentata che non abbisogna di altra giustificazione o «causa». Nonostante le sue svariate e sempre effimere reificazioni, il desiderio ha quale oggetto costante se stesso e per tale motivo è destinato a restare insaziabile, per quanto ampia possa diventare la gamma di altri oggetti (fisici o psichici) che ne hanno costellato il corso precedente.

E tuttavia, quali che siano i suoi ovvi vantaggi rispetto a bisogni meno flessibili e volatili, il desiderio raffrena l'alacrità del consumatore a fare shopping in una misura che i fornitori dei beni di consumo potrebbero trovare disdicevole o addirittura insopportabile. Dopo tutto, instillare il desiderio, portarlo alla temperatura richiesta e incanalarlo nella giusta direzione richiede tempo, fatica e un notevole onere finanziario. La «produzione» di consumatori spinti dal desiderio è un processo che parte sempre da zero e comporta costi elevati. Di fatto, la produzione stessa di consumatori divora una parte intollerabilmente alta del costo totale di produzione, una parte che la competizione tende ad accrescere ancor più, anziché ridurre.

Tuttavia (fortunatamente per i produttori e commercianti di beni di consumo), il consumismo nella sua forma odierna non è, come suggerisce Harvie Ferguson, «fondato sulla regolamentazione (stimolazione) del desiderio, bensì sulla liberazione di capricciose fantasie». La nozione di desiderio, osserva Ferguson, collega il consumo all'espressione

della propria personalità, e alle nozioni di gusto e discriminazione. L'individuo esprime se stesso attraverso le cose che possiede. Ma per la società capitalista avanzata, votata a un'incessante espansione della produzione, questa è una cornice psicologica estremamente limitata che in ultima analisi cede il posto a una completamente diversa «economia» psichica. Il capriccio sostituisce il desiderio quale forza propulsiva del consumo.

La storia del consumismo è la storia della disgregazione e dell'abbattimento di tutti gli ostacoli «solidi» che limitano il libero volo di fantasia e riducono il «principio di piacere» alla dimensione dettata dal «principio di realtà». Il «bisogno», considerato dagli economisti del diciannovesimo secolo l'essenza stessa della «solidità» - inflessibile, permanentemente circoscritto e finito - è stato eliminato e sostituito per un certo tempo dal desiderio, molto più «fluidico» ed espandibile del bisogno a causa delle sue semi-illecite relazioni intrattenute con i mutevoli e plastici sogni dell'autenticità di un «io interiore» in attesa di essere espresso. Oggi tocca al desiderio essere abbandonato. La sua utilità è venuta meno: una volta portata l'assuefazione dei consumatori al suo stato attuale, non è più in grado di dettare il passo. C'è bisogno di uno stimolante molto più potente e soprattutto più versatile per mantenere la domanda di consumo a un livello adeguato all'offerta. Il «capriccio» rappresenta tale indispensabile sostituzione: completa la liberazione del «principio di piacere», eliminando i residui impedimenti del «principio di realtà». La sostanza naturalmente gassosa è stata finalmente liberata dal contenitore. Per citare ancora Ferguson: laddove la facilitazione del desiderio era fondata sul raffronto, sulla vanità, sull'invidia e sul «bisogno» di autoapprovazione, niente sostanza l'immediatezza del capriccio. L'acquisto è casuale, imprevisto e spontaneo. Possiede la fantastica qualità di esprimere e al contempo soddisfare un capriccio, e come tutti i capricci, è in sincero e bambinesco.

Il corpo del consumatore

Come ho sostenuto in *Life in Fragments* (1996), la società postmoderna coinvolge i suoi membri principalmente nella loro capacità di consumatori anziché di produttori. La differenza è cruciale.

La vita organizzata intorno al produttore tende a essere regolata normativamente. C'è un limite minimo a ciò di cui si abbisogna per restare vivi ed essere capaci di fare qualsiasi cosa il ruolo di produttore possa richiedere, ma anche un limite massimo a ciò che si può sognare, desiderare e perseguire e al contempo contare sull'approvazione sociale alle proprie ambizioni: vale a dire senza timore di essere redarguiti e messi in riga. Tutto ciò che oltrepassa tale limite è un lusso, e desiderare il lusso è peccato. La principale preoccupazione è dunque quella della conformità: il collocarsi in modo sicuro tra il limite minimo e quello massimo, lo «stare al livello» del vicino di casa.

La vita organizzata intorno al consumo, per contro, è priva di norme: è guidata dalla seduzione, da desideri sempre maggiori e da capricci volubili, non più da una regolamentazione normativa. Non esistono vicini di casa a fare da punto di riferimento per la propria vita; una società di consumatori è una società di raffronto universale e il cielo è il suo unico limite. La nozione di «lusso» non ha senso, in quanto l'obiettivo è trasformare i lussi di oggi in bisogni di domani e ridurre al minimo la distanza tra «oggi» e «domani». Poiché non esiste nessuna regola in base alla quale trasformare alcuni desideri in bisogni e delegittimare altri desideri come «falsi bisogni», non esiste un indicatore su cui misurare il proprio standard di «conformità». La principale preoccupazione è dunque

quella dell'adeguatezza: di essere «sempre pronti», di saper cogliere al volo le opportunità, di sviluppare nuovi desideri tagliati a misura delle nuove, straordinarie e inaspettate seduzioni, di «darci dentro» più di prima, di non permettere che i bisogni consolidati bandiscano le sensazioni nuove o riducano la capacità di viverle e assorbirle.

Se la società dei produttori eleva la salute a unità standard che i suoi membri devono soddisfare, la società dei consumatori agita dinanzi ai propri membri l'ideale della fitness, della forma fisica. I due termini – salute e fitness – vengono spesso usati come sinonimi: alla fin fine, entrambi attengono alla cura del corpo, allo stato che si desidera il proprio corpo raggiunga e al regime che il proprietario del corpo deve seguire per soddisfare quel desiderio. Trattare i due termini come sinonimi è tuttavia un errore, e non per il fatto risaputo che non tutti i regimi di forma fisica «sono buoni per la salute» e che ciò che aiuta a stare in salute non contribuisce necessariamente a tenerlo in forma. Salute e fitness appartengono a due ambiti ben diversi e rispondono a esigenze estremamente diverse.

La salute, come tutti gli altri concetti normativi della società dei produttori, traccia e controlla il confine tra «norma» e «anomalia». «Salute» è la condizione appropriata e desiderabile del corpo e dello spirito umano, una condizione che (almeno in via di principio) può essere descritta più o meno esattamente e quindi anche misurata con precisione. Si riferisce a una condizione fisica e psichica che consente di soddisfare i requisiti richiesti dal ruolo designato e assegnato dalla società, e tali requisiti tendono a essere stabili e costanti. «Stare in salute» significa quasi sempre essere «impiegabile»: essere capaci di eseguire in modo appropriato il lavoro d'officina, «sopportare il peso» con cui il lavoro può normalmente mettere alla prova la resistenza fisica e psichica del lavoratore.

Lo stato di fitness, per contro, non ha niente di «solido»; non può essere per sua natura caratterizzato con precisione. Sebbene venga spesso chiamato in causa quale risposta alla domanda «Come stai?» (se sono «in forma», risponderò probabilmente «Benissimo»), la sua effettiva verifica è sempre qualcosa di là da venire; «stare in forma» significa avere un corpo flessibile e adattabile, pronto a vivere sensazioni mai provate prima e impossibili da definire in anticipo. Se la salute è una condizione del tipo «niente di più e niente di meno», la forma fisica resta costantemente aperta dalla parte del «più»: non si riferisce ad alcuno stato particolare di capacità corporea, bensì al suo potenziale (preferibilmente illimitato) di espansione. Fitness significa essere pronti ad affrontare l'insolito, il non standard, lo straordinario, e soprattutto il nuovo e il sorprendente. Si potrebbe quasi dire che se la salute attiene all'«adesione alla norma», la forma fisica è la capacità di infrangere le regole e lasciarsi alle spalle qualsiasi standard già raggiunto.

Giungere a una norma interpersonale sarebbe comunque una pretesa assurda, dal momento che non è possibile nessun raffronto oggettivo tra livelli individuali di fitness. A differenza della salute, la forma fisica attiene all'esperienza soggettiva (nel senso di esperienza «vissuta», esperienza «sentita», non uno stato o un evento osservabile dall'esterno, verbalizzato e comunicato). Come tutti gli stati soggettivi, l'esperienza dello «stare in forma» è notoriamente difficile da articolare in un modo che sia adatto alla comunicazione interpersonale, figuriamoci al raffronto interpersonale. Soddisfazione e piacere sono sentimenti non percepibili in termini astratti: per essere afferrati, devono essere «sperimentati soggettivamente», devono essere vissuti. Non saprai mai di sicuro se le tue sensazioni sono profonde ed eccitanti, «piacevoli» come quelle di chi ti sta a fianco. Scopo della fitness è la ricerca di una miniera che non si può descrivere finché non la si è raggiunta; tuttavia, non c'è alcun modo di decidere che la miniera sia stata effettivamente raggiunta, ma tutti i motivi per sospettare che non lo sia stata. La vita organizzata intorno all'obiettivo della forma fisica promette un mucchio di schermaglie vittoriose, ma mai un trionfo finale.

A differenza della cura per la salute, il perseguimento della forma fisica non ha dunque alcun fine naturale. Gli obiettivi possono essere fissati solo in rapporto alla fase attuale dello sforzo infinito, e la soddisfazione arrecata dal raggiungimento dell'obiettivo prefissato non è che temporanea. Nell'interminabile perseguimento della forma fisica non c'è mai tempo per riposare e qualsiasi celebrazione per il successo fino a quel momento ottenuto non è che una breve pausa prima di un'altra tornata di duro lavoro. Una cosa che gli amanti della fitness sanno di sicuro è che non sono ancora abbastanza in forma e che devono continuare a darsi da fare. Scopo della fitness è una condizione di perpetuo autoscrutinio, autoriprovazione e autodeprecazione, e dunque anche di ansia perenne.

La salute, circoscritta dai suoi standard (quantificabili e misurabili, come la temperatura corporea o la pressione sanguigna), e caratterizzata da una netta distinzione tra «norma» e «anomalia», dovrebbe, in via di principio, essere libera da tale inestinguibile ansia. Sempre in via di principio, dovrebbe essere chiaro cosa occorre fare al fine di raggiungere e preservare lo stato di salute, in quali condizioni una persona può essere dichiarata «in buona salute» o a quale punto della terapia si può decidere che lo stato di salute è stato ripristinato e non occorre fare nient'altro. Certo, in via di principio...

Nella realtà, tuttavia, lo stato di tutte le norme, ivi inclusa quella della salute, ha subito sotto l'egida della modernità liquida, in una società di infinite e indefinite possibilità, un violento scossone ed è diventato fragile. Ciò che ieri era considerato normale e dunque soddisfacente oggi potrebbe rivelarsi preoccupante, o finanche patologico, e abbisognare di un rimedio. Primo, i sempre mutevoli stati del corpo diventano legittimi motivi di intervento medico, e neanche le terapie mediche disponibili restano sempre le stesse. Secondo, l'idea di «malattia», una volta chiaramente circoscritta, diventa sempre più nebulosa e farragিনosa. Anziché essere percepita come un evento unico ed eccezionale con un inizio e una fine, tende a essere vista come un accompagnamento permanente della salute, la sua «controparte», e una minaccia sempre incombente: impone una costante vigilanza e va combattuta e respinta giorno e notte, sette giorni su sette. La cura per la salute si trasforma in una guerra permanente contro la malattia. E infine, il significato di «un sano regime di vita» non è immutabile. Le nozioni di «dieta salutista» cambiano più rapidamente del tempo richiesto a completare una qualsiasi di esse. Un regime nutritivo considerato altamente salutare o quanto meno innocuo viene dichiarato portatore di effetti a lungo termine dannosi ancor prima che se ne possano assaporare gli effetti benefici. Si scopre che terapie e regimi preventivi incentrati su un tipo di pericolo sono patogeni per altri aspetti; sempre più numerosi sono gli interventi medici scaturiti da malattie «iatrogeniche», vale a dire da disturbi causati da terapie precedenti. Quasi ogni cura è irta di rischi, e occorrono più cure per riparare le conseguenze di rischi corsi in passato.

In definitiva, la cura della salute diventa, contrariamente alla sua natura, un'attività misteriosamente simile al perseguimento della forma fisica: perpetua, destinata a non arrecare mai piena soddisfazione, sempre incerta sulla direzione da seguire e apportatrice, nel suo espletamento, di ansie a non finire.

Se la cura della salute assomiglia sempre più al perseguimento della forma fisica, quest'ultimo tenta di emulare la prima, di norma senza successo, adottando quello che un tempo era il suo principale criterio valutativo: la misurabilità dello stato di salute, e di conseguenza anche del progresso terapeutico. Tale ambizione spiega ad esempio la straordinaria popolarità del controllo del peso tra i molti «regimi di fitness» in offerta: la scomparsa di centimetri e chili sono due dei pochi indicatori di successo concretamente misurabili con una certa precisione, così come avviene per la temperatura corporea nel caso della valutazione dello stato di salute. Tale similitudine è, ovviamente, un'illusione:

immaginatevi un termometro con una scala di gradazione infinita o una temperatura corporea che migliora quanto più scende.

Sulla scia dei recenti aggiustamenti al modello di fitness dominante, si tende a togliere il coperchio dall'espansione della cura della salute (compresa l'autocura) di modo che, come Ivan Illich ha di recente affermato, «la ricerca della salute è diventata essa stessa il fattore patogeno prevalente». La diagnostica ha smesso di prendere a oggetto l'individuo: suo vero obiettivo è sempre più spesso il calcolo delle probabilità, una stima di ciò che potrebbe seguire la condizione in cui è stato trovato il paziente sottoposto alla diagnosi.

La salute viene sempre più identificata con l'ottimizzazione dei rischi. Questo è comunque ciò che gli abitanti della società dei consumi impegnati a lavorare per la loro forma fisica vogliono che i loro medici facciano, e quanto li rende ostili nei confronti dei medici che si rifiutano di assecondarli. In un caso che ha istituito un precedente, un medico di Tübinga fu condannato per aver detto a una donna incinta che le probabilità che il figlio nascesse malformato erano «non troppo grandi», anziché citare una statistica sulle probabilità. shopping come rito di esorcismo. Si potrebbe supporre che le paure che attanagliano il «proprietario del corpo» ossessionato da livelli di fitness irraggiungibili e da un concetto di salute sempre meno chiaramente definito, sempre più ricalcato su quello di fitness, debbano ispirare cautela e circospezione, moderazione e austerità: atteggiamenti assolutamente dissonanti e potenzialmente disastrosi per la logica della società dei consumi. Sarebbe questa, tuttavia, una conclusione errata. Esorcizzare i demoni interiori richiede un atteggiamento positivo e tanto dinamismo, non una politica di ripiegamento o acquiescenza. Come quasi tutte le azioni intraprese in una società dei consumi, quest'ultima è una faccenda dispendiosa; richiede un mucchio di ingranaggi e strumenti speciali che solo il mercato dei beni di consumo può fornire. L'atteggiamento del tipo «il mio corpo è una fortezza assediata» non porta all'ascetismo, all'astinenza o alla rinuncia; caso mai, significa consumare di più, ma consumare speciali cibi «sani», disponibili in commercio. Prima che fosse stigmatizzato per i suoi dannosi effetti collaterali e infine ritirato dal mercato, il più popolare dei prodotti dimagranti era una sostanza chiamata xenilina, pubblicizzata con lo slogan «Mangiate di più, pesate di meno». Secondo i calcoli di Barry Glassner, in un anno (1987) gli americani hanno speso 74 miliardi di dollari in cibi dietetici, 5 miliardi in centri per il benessere, 2,7 miliardi in vitamine e 378 milioni in attrezzi ginnici.

Esistono, in breve, motivi più che sufficienti per «andare per negozi». Qualsiasi spiegazione che riduca il fenomeno dell'ossessione da shopping a una singola causa rischia di non cogliere il nocciolo della questione. Le comuni interpretazioni dello shopping compulsivo come manifestazione della rivoluzione postmoderna dei valori, la tendenza a rappresentare la dipendenza da shopping come una palese manifestazione di assopiti istinti materialistici ed edonistici, o come un prodotto della «cospirazione commerciale», vale a dire un incitamento artificiale (e alimentato ad arte) a perseguire il piacere quale scopo di vita prioritario, catturano al massimo solo parte della verità. Un'altra parte, nonché il necessario complemento a tutte queste spiegazioni, è che l'obbligo-trasformato-in-inclinazione per lo shopping è un'ardua lotta contro un'acuta, snervante incertezza e contro lo sgradevole, paralizzante sentimento di insicurezza.

Marshall ha osservato in un'altra occasione, quando molte persone corrono tutte insieme nella stessa direzione, occorre porsi due domande: dietro a cosa stanno correndo e da che cosa stanno scappando. I consumatori possono correre dietro a sensazioni piacevoli (tattili, visive o olfattive); o possono inseguire i piaceri della gola, abbacinati da oggetti colorati e scintillanti posti in bella mostra sugli scaffali dei supermercati; o ancora possono rincorrere le più profonde e ancor più confortevoli sensazioni promesse da un

incontro con un esperto in consulenze. Ma stanno anche cercando una via di fuga dall'agonia chiamata insicurezza. Desiderano essere, una volta tanto, liberi dalla paura di sbagliare, di essere abbandonati o ignorati. Desiderano essere, una volta tanto, sicuri di sé, fiduciosi; e la magica virtù degli oggetti individuati nel corso dello shopping è che sono tutti corredati (o così sembra al momento) della promessa della certezza.

Qualsiasi altra cosa possa essere lo shopping compulsivo/assuefattivo, esso è anche un rituale diurno volto a esorcizzare le orribili apparizioni dell'incertezza e dell'insicurezza che continuano a imperversare di notte. E, in pratica, un rituale quotidiano: gli esorcismi devono essere ripetuti di giorno in giorno, poiché quasi niente di quanto è esposto sugli scaffali dei supermercati è privo di etichetta con la data di scadenza, e poiché il tipo di certezza in vendita nei negozi fa ben poco per recidere le radici dell'insicurezza che hanno istigato in primo luogo gli acquirenti a girare per negozi. Ciò che conta, tuttavia, e consente il perpetuarsi del gioco - nonostante la sua palese inanità e mancanza di prospettive - è la meravigliosa qualità degli esorcismi: essi sono efficaci e gratificanti non tanto perché scacciano i fantasmi (cosa che raramente fanno) quanto per il fatto stesso di essere espletati. Fin quando l'arte dell'esorcismo resta in vita, i fantasmi non possono dirsi invincibili. E in una società di consumatori individualizzati, tutto quanto occorre fare va fatto col sistema «fai-da-te». E che cosa, oltre allo shopping, soddisfa tanto bene i prerequisiti dell'esorcismo «fai-da-te»?

Liberi di far compere - o almeno così sembra

Le persone della nostra epoca, ha osservato Albert Camus, soffrono perché sono incapaci di possedere appieno il mondo.

Tranne che per pochi, vividi momenti di successo, tutta la realtà è per essi incompleta. Le loro azioni sfuggono loro di mano sotto forma di altre azioni; tornano, in vesti inattese, per giudicarli e poi sparire, come l'acqua tanto agognata da Tantalo, in qualche orifizio non ancora scoperto.

Questo è quanto ciascuno di noi sa per conoscenza introspettiva; questo è quanto le nostre stesse biografie, se esaminate in retrospettiva, ci insegnano a proposito del mondo che abitiamo. Ciò non accade, tuttavia, quando ci guardiamo intorno: per quanto riguarda le altre persone che conosciamo, e in particolare quelle persone così come le conosciamo «viste da lontano, [la loro] esistenza sembra possedere una coerenza e un'unità che nella realtà non possono avere, ma che allo spettatore appare evidente». Si tratta, ovviamente, di un'illusione ottica. La distanza (vale a dire l'inadeguatezza della nostra conoscenza) offusca i dettagli e oblitera tutto quanto mal si adatta alla Gestalt. Illusione o meno che sia, tendiamo a vedere la vita degli altri come un'opera d'arte. E una volta guardata in tale ottica, ci sforziamo in tutti i modi di imitarla: «Tutti cercano di rendere la propria vita un'opera d'arte«'.

L'opera d'arte che desideriamo plasmare dalla friabile materia della vita si chiama «identità». Ogni qual volta parliamo di identità, nel fondo della nostra mente si affaccia un'immagine sfocata di armonia, logica, coerenza; tutte quelle cose di cui il flusso della nostra esperienza sembra - gettandoci in perpetua disperazione - così abominevolmente priva. La ricerca di identità è l'incessante lotta per arrestare o rallentare il flusso, di solidificare il fluido, di dare forma all'informe. Lottiamo per negare o quanto meno mascherare l'orribile fluidità che scorre sotto lo strato sottile della forma; tentiamo di distogliere gli occhi da spettacoli che non possono perforare o sopportare. Lunghi, tuttavia, dal rallentare - e tanto meno arrestare - il flusso, le identità sono più come leggeri strati di

crosta lavica che hanno appena il tempo di indurirsi prima di essere nuovamente risucchiati e fusi dalla colata incandescente. Cosicché occorre provare e riprovare, e tali tentativi possono farsi solo aggrappandosi disperatamente a cose solide e tangibili e che dunque promettono di durare, non importa che siano assemblabili o meno o che ci siano o no buoni motivi per sperare che restino unite una volta assemblate. Come hanno affermato Deleuze e Guattari, «Il desiderio combina costantemente un flusso continuo e oggetti parziali che sono per loro natura disorganici e frammentati».

Le identità appaiono fissate e solide solo quando sono viste, per un attimo, dall'esterno. Qualsiasi solidità possano avere allorché contemplate dall'interno della propria esperienza personale, essa appare fragile, vulnerabile e costantemente lacerata da forze disgreganti che ne mettono a nudo la fluidità e da correnti incrociate che minacciano di ridurre in pezzi e spazzare via qualsiasi forma possano avere acquisito.

L'identità vissuta, frutto di esperienza, può essere tenuta insieme solo con il collante della fantasia. Tuttavia, data la tenace evidenza dell'esperienza personale, qualsiasi collante più efficace - una sostanza con potere di fissaggio maggiore della fantasia, troppo facile a dissolversi e sparire - apparirebbe una prospettiva ripugnante quanto l'assenza di fantasticherie. È esattamente questo il motivo per cui la moda, come ha osservato Efrat Tse'lon, è la soluzione ideale, la sostanza giusta: non più debole, ma neanche più forte delle fantasie. Fornisce «modi di esplorare i limiti senza impegnarsi nell'azione, e[...] senza soffrirne le conseguenze». «Nelle favole», ci ricorda Tse'lon, «l'abito dei sogni è l'elemento chiave per rivelare la vera identità della principessa, come la fata sa fin troppo bene allorché veste Cenerentola per il ballo».

Data l'intrinseca volatilità e volubilità di tutte o quasi le identità, è la possibilità di «andare a fare shopping» nel supermercato delle identità, il grado di vera o presunta libertà del consumatore di scegliere la propria identità e restarvi fedele fin quando lo desidera, a fungere da via maestra per il raggiungimento delle fantasie di identità. Acquisita tale capacità, si è liberi di fare e disfare identità a proprio piacimento. O almeno così sembra.

In una società dei consumi, il condividere la dipendenza da consumo - l'universale dipendenza da shopping - è la conditio sine qua non della completa libertà individuale; soprattutto, della libertà di essere diversi, di «avere un'identità». In un empito di sfacciata sincerità (sebbene al contempo strizzando l'occhio ai sofisticati clienti che conoscono il gioco e sanno come procede), una pubblicità televisiva mostra una folla di donne con una varietà di acconciature e colori di capelli, mentre la voce fuori campo recita: «Tutte diverse, tutte uniche, tutte scelgono X» (X è la marca di balsamo pubblicizzata). L'articolo prodotto in massa è lo strumento della differenziazione dell'individuo. L'identità - «unica» e «individuale» - può essere acquisita solo tramite il prodotto che tutti comprano e può essere preservata solo attraverso lo shopping. Si conquista l'indipendenza arrendendosi. Allorché nel film Elizabeth I la regina d'Inghilterra decide di «cambiare personalità», di diventare «la figlia di suo padre» e costringere l'intera corte a ubbidire ai suoi ordini, lo fa cambiando acconciatura, coprendosi il volto con uno spesso strato di trucco e ingioiellandosi il capo.

In che misura la libertà radicata nella scelta dei consumatori - e in particolare la loro libertà di autoidentificazione tramite l'uso di articoli pubblicizzati e prodotti in massa - sia reale o presunta è una questione notoriamente controversa. Tale libertà non può fare a meno di gadget e prodotti forniti dal mercato. Dato ciò, tuttavia, quanto ampio è l'orizzonte di fantasia e sperimentazione dei felici consumatori?

Certo, la loro dipendenza non si limita all'atto dell'acquisto. Ricordiamo, ad esempio, il formidabile potere che i mass media esercitano sull'immaginazione popolare, individuale e collettiva. Possenti immagini («più reali della realtà») su schermi

onnipresenti definiscono gli standard della realtà e della sua valutazione, nonché di quanto occorre per rendere più gradevole la realtà «vissuta». La vita desiderata tende a essere la vita «come la si vede in TV». La vita sugli schermi prevarica e spoglia di qualsiasi attrattiva la vita vissuta: è la vita vissuta ad apparire irreali e continuerà ad apparire tale fino a quando non sarà a sua volta rimodellata in immagini da schermo. (Per completare la realtà della propria vita, la si deve innanzitutto «videoregistrare», usando a tal fine, ovviamente, una videocassetta, quella cosa il cui contenuto può essere tranquillamente cancellato e sostituito da nuove registrazioni.) Come afferma Christopher Lasch: «La vita moderna è talmente mediata dalle immagini elettroniche che non possiamo fare a meno di interrelarci con gli altri come se le loro azioni – e le nostre – venissero registrate e simultaneamente trasmesse a un pubblico nascosto o conservate per essere attentamente esaminate in qualche tempo a venire».

In un successivo libro, egli ricorda ai suoi lettori che «il vecchio significato di identità si riferisce sia alle persone sia alle cose. Nella società moderna entrambe hanno perso la loro solidità, la loro caratterizzazione e continuità». Lasch implica che in questo universale processo di «fusione di tutti i corpi solidi» l'iniziativa apparteneva alle cose; e poiché le cose sono le insegne simboliche delle identità e gli strumenti degli sforzi di identificazione, le persone hanno subito seguito a ruota. In riferimento al famoso studio di Emma Rothschild sull'industria automobilistica, afferma:

Le innovazioni di Alfred Sloane nel campo del marketing – l'annuale cambiamento di modello, il costante aggiornamento del prodotto, gli sforzi di associarlo allo status sociale, il deliberato tentativo di inculcare un'insaziabile fame di cambiamento – rappresentarono la necessaria controparte dell'innovazione di Henry Ford nel campo della produzione [...]. Entrambe tendevano a scoraggiare l'iniziativa e il pensiero indipendente e a togliere all'individuo fiducia nelle proprie capacità di giudizio, anche in materia di gusti. Le sue preferenze non addomesticate, così sembrava, potevano non tenere il passo della moda corrente, avevano bisogno anch'esse di essere periodicamente aggiornate.

Alfred Sloane fu un pioniere di quello che sarebbe in seguito diventato una tendenza universale. Oggi la produzione di beni di consumo nel suo complesso sostituisce «il mondo degli articoli durevoli» con «prodotti usa e getta destinati all'obsolescenza immediata». Le conseguenze di tale transizione sono state acutamente descritte da Jeremy Seabrook:

Non è tanto il fatto che il capitalismo ha dato i beni alla gente, quanto che la gente è stata sempre più consegnata alle merci; vale a dire, che lo stesso carattere e sensibilità della gente sono stati rielaborati, rimodellati, in modo tale da armonizzarli grosso modo [...] con le merci, esperienze e sensazioni [...] la cui vendita è la sola cosa che dia forma e sostanza alle nostre vite.

In un mondo in cui cose volutamente instabili sono la materia prima per la costruzione di identità necessariamente instabili, occorre stare costantemente in guardia; ma soprattutto occorre accertarsi che la propria flessibilità e capacità di adattamento segua rapidamente i sempre mutevoli modelli del mondo «esterno». Come Thomas Mathiesen ha osservato di recente, la possente metafora del Panopticon di Bentham e Foucault non coglie più le modalità di esplicazione del potere. Oggi, sostiene Mathiesen, siamo passati da una società di stile panottico a una di stile sinottico: la situazione si è rovesciata e ora

sono i molti che controllano i pochi. Gli spettacoli prendono il posto della mera sorveglianza senza perdere alcunché del potere disciplinativo del loro predecessore. Oggi l'ubbidienza agli standard (un'ubbidienza, mi permetto di aggiungere, oltremodo elastica e perfettamente regolabile a standard quanto mai flessibili) tende a essere raggiunta attraverso la lusinga e la seduzione anziché la coercizione, e si mostra mascherata da esercizio del libero arbitrio anziché rivelarsi come una forza esterna.

E importante reiterare costantemente queste verità, dal momento che il cadavere della «nozione romantica», implicante l'esistenza di una profonda essenza interiore nascosta sotto tutte le apparenze esterne e superficiali, tende oggi a essere artificialmente riesumato dagli sforzi congiunti di quella che Paul Atkinson e David Silverman hanno appropriatamente etichettato la «società delle interviste» («fortemente basata su interviste faccia-a-faccia volte a svelare l'identità personale, privata, del soggetto») e da un'ampia parte dell'odierna ricerca sociale (che mira a «giungere alla verità soggettiva dell'io» provocando e quindi dissezionando storie personali nella speranza di trovarvi una rivelazione della verità interiore). Atkinson e Silverman obiettano a tale pratica: nelle scienze sociali noi non riveliamo il nostro io tramite storie collettive, noi creiamo l'individualità attraverso la narrazione di opere biografiche [...].

Il desiderio di rivelazione e le rivelazioni del desiderio danno un'apparenza di autenticità anche quando la possibilità stessa di autenticità appare dubbia.

Tale possibilità è invero altamente discutibile. Numerosi studi dimostrano che le storie personali sono mere rimasticazioni di retorica pubblica che i mass media mascherano da rappresentazioni di «verità soggettive». Ma la inautenticità del falsamente autentico io è completamente mascherata dalle esibizioni di sincerità: i rituali pubblici di interviste approfondite e confessioni pubbliche di cui i talk-show sono i più clamorosi ma assolutamente non unici esempi. Palesamente, gli spettacoli sono intesi a dare sfogo alle convulsioni degli «io interiori» in cerca di libertà; in realtà, sono i veicoli della versione in «salsa società» dei consumi di un'educazione sentimentale: mostrano e bollano come pubblicamente accettabile il filo degli stati emotivi e delle loro espressioni con cui tessere «identità totalmente personali».

Come Harvie Ferguson ha di recente affermato, nel suo inimitabile stile: nel mondo postmoderno tutte le distinzioni diventano fluide, i confini si dissolvono e tutto può tranquillamente apparire esattamente uguale al suo opposto; l'ironia diventa la sensazione perpetua che le cose potrebbero essere alquanto diverse, sebbene mai fondamentalmente o radicalmente diverse.

In un siffatto mondo le preoccupazioni di identità tendono ad acquisire un significato tutto nuovo:

L'«età dell'ironia» è terminata, sostituita da un'«età del glamour» in cui l'apparenza è consacrata quale unica realtà [...].

Così la modernità passa da un periodo di individualità «autentica» a uno di individualità «ironica» a una cultura contemporanea di quella che potrebbe essere definita individualità «associativa»: un continuo «allentamento» del legame tra anima «interiore» e forma «esteriore» di relazione sociale L...]. Le identità, in tal modo, sono continue oscillazioni.

Questo è come si presenta la condizione attuale se passata al microscopio dell'analista culturale. Il quadro di un'inautenticità pubblicamente prodotta potrebbe rispondere a verità; gli argomenti a supporto della sua verità sono invero irresistibili. Ma non è la verità di quel quadro che determina l'impatto degli «spettacoli di sincerità». Ciò che conta è

come viene sentito l'artefatto bisogno di costruzione e ricostruzione dell'identità, come viene percepito dall'«interno», come viene «vissuto». Per quanto genuino o artefatto possa sembrare all'occhio dell'analista, lo status vago, «associativo» della nozione di identità, l'opportunità di «andare per negozi», di scegliere e mostrare il proprio «vero io», di «essere in movimento», ha finito nell'odierna società consumistica col significare libertà. La scelta del consumatore è oggi un valore di per sé; l'attività di scegliere conta più di ciò che viene scelto, e le situazioni vengono elogiate o censurate, apprezzate o stigmatizzate a seconda della gamma di scelte in vetrina.

La vita di chi è libero di scegliere sarà sempre, tuttavia, in chiaroscuro, anche se (o piuttosto a causa del fatto che) la gamma di scelte è ampia e il numero di nuove esperienze possibili appare infinito. Tale vita è irta di rischi: l'incertezza è destinata a restare per sempre un'orribile mosca nell'altrimenti appetitoso piatto della libera scelta. Inoltre (e si tratta di un'aggiunta importante) l'equilibrio tra gioia e miseria dei drogati di shopping dipende da fattori che vanno al di là della mera gamma di scelte possibili. Non tutte le scelte in vetrina sono realistiche; e la proporzione di scelte realistiche non è in funzione del numero di articoli tra cui scegliere, ma della quantità di risorse a disposizione di chi sceglie.

Laddove le risorse abbondano si può sempre sperare, a torto o a ragione, di «sovrastare» o «anticipare» le cose, di poter tenere il passo dei sempre mutevoli obiettivi; ciò potrebbe indurre a sottovalutare i rischi e l'insicurezza e ad assumere che la profusione di scelte compensi abbondantemente i disagi del vivere al buio, di non essere mai sicuri di quando e dove la lotta abbia fine o se avrà mai fine. L'io in corsa che risulta stimolante, e, per quanto stancante possa essere, il percorso seguito è un luogo più confortevole della linea di arrivo. E a tale situazione che si applica l'aforisma «A volte è quasi meglio viaggiare che arrivare». L'arrivo, la fine definitiva di qualsiasi possibilità di scelta, appare molto più tedioso e ben più terrificante della prospettiva che le scelte di domani cancellino quelle di oggi. Solo il desiderio è desiderabile: quasi mai il suo soddisfacimento.

Ci sarebbe da attendersi che l'entusiasmo per la corsa scompaia insieme alla forza dei muscoli, che l'amore per il rischio e l'avventura svaniscano via via che la quantità di risorse si riduce e la possibilità di scegliere un'opzione realmente desiderabile appare sempre più nebulosa. Tale aspettativa è destinata, tuttavia, a essere confutata, dal momento che i corridori sono molti e diversi tra loro, ma il percorso è uno solo per tutti. Come osserva Jeremy Seabrook:

I poveri non vivono in una cultura diversa da quella dei ricchi. Devono vivere in quello stesso mondo costruito a beneficio di chi ha denaro. E la loro povertà è aggravata dalla crescita economica nella stessa misura in cui è esacerbata dalla stagnazione e recessione.

In una società sinottica di malati di shopping/spettacoli, il povero non può distogliere gli occhi: non saprebbe dove posarli. Maggiore è la libertà mostrata sullo schermo e più seduttive le tentazioni in mostra nelle vetrine dei negozi, più profondo appare il senso di realtà impoverita e tanto più pressante diventa il desiderio di assaggiare, anche per un solo momento, la beatitudine di poter scegliere. Quante più scelte il ricco sembra avere, tanto meno sopportabile per tutti è una vita senza possibilità di scelta.

Divisi compriamo

Paradossalmente, ma certo non inaspettatamente, il tipo di libertà che la società dei malati di shopping ha elevato a massimo valore - libertà tradotta innanzitutto in profusione di scelte da parte del consumatore e nella capacità di trattare qualsiasi decisione di vita come una scelta di consumo - produce un effetto molto più devastante sugli spettatori coatti che su quelli cui è palesemente mirato. Lo stile di vita dell'élite piena di risorse, dei maestri dell'arte dello scegliere, sperimenta un funesto cambiamento nel corso della sua elaborazione elettronica. Fa apparire la gerarchia sociale, filtrata dai canali del Sinopticon elettronico e dal sempre minore numero di risorse, come una caricatura o un mostruoso mutante. Il prodotto ultimo di tale trasformazione è spogliato di quasi tutti i piaceri che quello originario sembrava promettere, mettendo viceversa a nudo il suo potenziale distruttivo.

La libertà di trattare l'intera vita come un unico protratto tripudio di shopping significa dipingere il mondo come un magazzino traboccante di beni di consumo. Data la profusione di offerte tentatrici, la potenziale capacità di dare piacere insita in qualsiasi articolo tende a esaurirsi rapidamente. Fortunatamente per i clienti dotati di risorse, la loro condizione li mette al riparo da tali sgradevoli conseguenze del processo di mercificazione. Costoro possono disfarsi delle cose che non desiderano più con la stessa facilità con cui hanno potuto ottenere quelle a suo tempo desiderate. Sono assicurati contro il rapido invecchiamento e l'intrinseca obsolescenza dei desideri e del loro temporaneo soddisfacimento.

Disporre di risorse significa libertà di prendere e lasciare, ma anche - e forse cosa più importante - immunità dalle conseguenze di scelte sbagliate, e dunque immunità dagli attributi meno appetibili della vita fatta di scelte. Ad esempio, «sesso di plastica», «amore confluyente» e «relazioni pure» sono stati indicati da Anthony Giddens come veicoli di emancipazione e susseguente garanzia di una nuova felicità: il nuovo e inusitato livello di autonomia individuale e libertà di scelta. Che ciò sia vero, in senso assoluto, per la mobile élite dei ricchi e potenti, è discutibile. Anche nel loro caso si può sostenere appieno l'affermazione di Giddens solo se ci si concentra sui membri più forti e facoltosi dell'alleanza, la quale comprende inevitabilmente anche i più deboli, non altrettanto dotati delle risorse necessarie per dare libero sfogo ai propri desideri (per non parlare dei bambini, queste involontarie, ma durature conseguenze delle unioni, che ben difficilmente interpretano la rottura del matrimonio come una manifestazione della propria libertà). Cambiare identità può anche essere una questione privata, ma implica sempre la rottura di certi legami e la cancellazione di certi obblighi; e in tale processo i più indifesi vengono consultati ben di rado e tanto meno hanno la facoltà di esercitare libere scelte.

E tuttavia, anche tenendo conto di tali «effetti secondari» delle «relazioni pure», si può ancora sostenere che nel caso dei ricchi e potenti le norme che regolamentano il divorzio e il sostentamento economico dei bambini provvedono in certa misura ad alleviare l'insicurezza endemica nelle relazioni «a tempo», e che l'insicurezza che rimane non è un prezzo eccessivo da pagare per il diritto di «tagliare le perdite» ed evitare la necessità di pentirsi in eterno per gli errori e i peccati del passato. Non c'è dubbio, tuttavia, che una volta filtrata al povero e al debole, l'unione di nuovo tipo, con la sua fragilità del contratto matrimoniale e la «purificazione» dell'unione da tutto ciò che non sia la funzione della «mutua soddisfazione», dissemina tanta miseria, agonia e sofferenza umana e un numero sempre crescente di vite spezzate, prive d'amore e di prospettive.

Riassumendo: la mobilità e la flessibilità dell'identificazione che caratterizzano il tipo di vita da «shopping continuo» non sono tanto veicoli di emancipazione quanto strumenti di redistribuzione delle libertà. E per tale motivo sono armi a doppio taglio: allettanti e

desiderate quanto repellenti e temute, fonte di sentimenti contraddittori. Sono valori fortemente ambigui che tendono a generare reazioni incoerenti e quasi-neurotiche. Come afferma Yves Michaud, filosofo alla Sorbona, «Con l'eccesso di opportunità, aumentano i pericoli di destrutturazione, frammentazione e disarticolazione». L'obiettivo dell'autoidentificazione contiene effetti collaterali fortemente dirompenti. Diventa il centro nevralgico di conflitti e scatena impulsi incompatibili tra loro. Poiché il compito condiviso da tutti deve essere eseguito da ciascuno in condizioni estremamente diverse, esso di fatto divide gli uomini e fomenta una competizione senza esclusione di colpi, anziché produrre una condizione umana omogenea, incline a generare cooperazione e solidarietà.

Tempo/spazio

George Hazeldon, un architetto di origine britannica residente in Sudafrica, coltiva un sogno: costruire una città diversa da tutte le altre, brulicanti di estranei dall'aspetto minaccioso che spuntano da angoli bui, emergono strisciando da strade malfamate e saltano fuori da quartieri notoriamente off limits. La città dei sogni di Hazeldon assomiglia a una versione aggiornata, tecnologica, della cittadella medievale protetta da spesse mura, torrioni, fossati e ponti levatoi, una città accuratamente isolata dai rischi e dai pericoli del mondo esterno. Una città tagliata su misura per individui che desiderano gestire e controllare la propria congregazione. Qualcosa di simile, come egli stesso ebbe a dire, a Mont Saint-Michel, al contempo monastero e fortezza inaccessibile, rigidamente controllata.

Chiunque dia un'occhiata al progetto di Hazeldon ne concluderebbe che la parte adibita a «monastero» è stata progettata a immagine e somiglianza dell'Abbazia di Thélème di Rabelais – quella città di gioia e divertimento obbligatorio in cui l'unico comandamento è la felicità – più che del rifugio di altri asceti secolari votati al sacrificio e all'immolazione di se stessi. La parte relativa alla «forteza», invece, è quanto mai reale. Heritage Park, la città che Hazeldon si accinge a costruire dal nulla su circa duecento ettari di terra desolata non lontano da Città del Capo, sarà diversa da tutte le altre città per la sua totale inaccessibilità: cancelli elettrici con corrente ad alta tensione, sorveglianza elettronica delle vie d'accesso, palizzate ovunque e guardie armate fino ai denti.

Se potete permettervi di comprare casa a Heritage Park, potrete trascorrere buona parte della vostra vita lontano dai rischi e dai pericoli della terrificante e minacciosa giungla che regna oltre i cancelli della cittadella. Heritage Park sarà dotata di tutto ciò che occorre per condurre una vita tranquilla e soddisfacente: negozi, chiese, ristoranti, teatri, spazi ricreativi, boschi, un grande parco, laghi pieni di salmoni, piste da jogging, campi sportivi; e avrà ancora spazio in abbondanza per consentire di aggiungervi qualunque cosa i fuggerevoli imperativi di una vita dignitosa potrebbero richiedere in futuro. Hazeldon è estremamente franco nello spiegare i vantaggi di Heritage Park rispetto ai luoghi in cui oggi vive la maggior parte della gente:

Oggi il primo problema è quello della sicurezza. Ci piaccia o meno, è ciò che fa la differenza [...]. All'epoca della mia infanzia a Londra, avevi una comunità. Non potevi permetterti di sgarrare perché tutti ti conoscevano e lo avrebbero detto a papà e mamma [...]. Il nostro intento è ricreare qui una comunità che non debba stare costantemente sul chi vive.

Il tutto si riduce dunque a questo: per il prezzo di una casa a Heritage Park comprenderete l'ingresso in una comunità. «Comunità» è oggi l'ultimo residuo delle antiche utopie della buona società; rappresenta ciò che resta dei sogni di una vita migliore condivisa con persone migliori tutte pronte a ubbidire a regole di coabitazione migliori. L'utopia dell'armonia si è così più realisticamente ridotta all'ambito del proprio vicinato. Non sorprende che la «comunità» sia un prodotto estremamente appetibile. Non sorprende neanche che nel prospetto informativo distribuito da Hazeldon la comunità sia descritta come un indispensabile, ma altrove assente, supplemento ai buoni ristoranti e alle pittoresche piste da jogging presenti anche in altre città.

Osserviamo tuttavia qual è il senso di tale aggregazione comunitaria. La comunità londinese dell'infanzia di Hazeldon che egli desidera ricreare nella terra vergine del Sudafrica è principalmente, se non esclusivamente, un territorio strettamente sorvegliato, dove chiunque faccia qualcosa di invisibile agli altri viene immediatamente redarguito e prontamente punito e messo in riga, mentre fannulloni, vagabondi e altri intrusi «estranei» vengono tenuti alla larga o immediatamente sbattuti fuori qualora siano riusciti a entrare. L'unica differenza tra il nostalgico passato e la sua replica odierna è che tutto quanto la comunità dell'infanzia di Hazeldon otteneva utilizzando i propri occhi, lingue e mani, in modo semplice e pragmatico, a Heritage Park è affidato a telecamere a circuito chiuso e a dozzine di guardie armate che controllano le vie di ingresso e i cancelli di sicurezza e monitorano discretamente (o se occorre anche ostentatamente) le strade.

Un gruppo di psichiatri del Victorian Institute of Forensic Mental Health, in Australia, ha di recente ammonito che «un numero sempre maggiore di persone denuncia falsamente di essere stato vittima di malintenzionati, abusando della credulità e del denaro pubblici», denaro che, sostengono gli autori del rapporto, «dovrebbe andare a chi ne ha davvero diritto». Alcune di tali «false vittime» interrogate risultarono affette da «gravi disturbi mentali», persone che «avevano sporto denuncia in quanto malate di mania di persecuzione».

Potremmo commentare le osservazioni degli psichiatri sostenendo che la convinzione che tutti cospirino contro di noi non è assolutamente una novità; che tale disturbo ha tormentato svariate persone in tutte le epoche e in tutti gli angoli del globo. In nessun tempo e in nessun luogo c'è mai stata penuria di persone ansiose di trovare una logica alla propria infelicità, alle loro umilianti sconfitte e alle frustrazioni della propria vita addossando la colpa alla malvagità e a infernali complotti orditi da qualcuno. L'elemento realmente nuovo è che oggi tutta la colpa viene data ai malintenzionati (insieme a ladri e ad altri nullafacenti, persone estranee all'ambiente in cui operano), odierne versioni degli antichi demoni, incubi, spiriti maligni, spauracchi, gnomi malefici e streghe. Se le «false vittime» possono «abusare della credulità dell'opinione pubblica», è perché quella del «malintenzionato» è già diventata un'etichetta comune e oltremodo popolare che incarna le paure che ossessionano i nostri contemporanei; e così la presunta onnipresenza dei malintenzionati è diventata qualcosa di credibile e la paura di esserne vittime un fenomeno generalizzato. E se persone falsamente ossessionate dalla minaccia dei malintenzionati possono «abusare del denaro pubblico», è perché tale denaro è già stato messo da parte in quantità di anno in anno sempre maggiori, al fine di pedinare e inseguire malintenzionati, rapinatori e altre versioni aggiornate di quella spaventevole massa moderna, il volgo mobile: ogni sorta di esseri inferiori che spuntano ovunque, che penetrano di soppiatto in luoghi che solo la gente perbene dovrebbe avere il diritto di abitare; e perché la difesa delle strade malfamate, così come in passato avveniva per l'esorcizzazione delle case infestate dal demonio, è stato riconosciuto un nobile obiettivo nonché il modo adeguato di proteggere le persone dalle paure e i pericoli che le rendono

diffidenti e impaurite.

Citando *La città di quarzo* di Mike Davis (1990), Sharon Zukin descrive il nuovo aspetto acquisito dagli spazi pubblici di Los Angeles, rimodellati dalle preoccupazioni di sicurezza dei residenti e dei loro custodi eletti o assoldati: «Gli elicotteri ronzano sui cieli sovrastanti i quartieri ghetto; la polizia tormenta gli adolescenti ritenendoli potenziali membri di bande, i proprietari di case acquistano il tipo di armi da difesa che possono permettersi [...] o che hanno il coraggio di usare». Gli anni Sessanta e Settanta del Novecento, continua la Zukin, sono stati «uno spartiacque nell'istituzionalizzazione della paura urbana».

Elettori ed élite - una classe media in senso lato negli Stati Uniti - avrebbero potuto scegliere di approvare politiche statali tese a eliminare la povertà, gestire la conflittualità interetnica e integrare tutti in istituzioni pubbliche comuni. Invece hanno scelto di comprarsi la protezione, di alimentare il boom dell'industria della sicurezza privata.

La Zukin rileva uno dei pericoli più tangibili di quella che chiama «cultura pubblica» nella «politica della paura quotidiana». Il raggelante e terrorizzante spettro delle «strade insicure» tiene la gente lontana dagli spazi pubblici e le impedisce di coltivare le doti e le qualità necessarie per partecipare alla vita pubblica.

Usare il «pugno di ferro» contro il fenomeno della criminalità costruendo più istituti penitenziari e comminando la pena di morte sono le fin troppo comuni risposte alla politica della paura. «Mettete sotto chiave la popolazione», ho sentito dire a un uomo sull'autobus, portando così in un sol colpo la soluzione del problema al suo ridicolo estremo. Un'altra risposta è privatizzare e militarizzare lo spazio pubblico: rendere strade, parchi e finanche negozi più sicuri ma meno liberi'.

La comunità definita da confini rigidamente controllati anziché dal proprio contenuto; la «difesa della comunità» tradotta nell'assoldare guardiani armati che controllano l'ingresso, predatori e cacciatori all'agguato promossi entrambi al rango di nuovi nemici pubblici numero uno; riduzione degli spazi pubblici a enclaves «difendibili» con accesso selezionato; separazione anziché contrattazione della vita in comune; criminalizzazione di qualsiasi differenza: sono questi i principali elementi dell'attuale processo di evoluzione della vita urbana.

L'incontro tra estranei

Secondo la definizione classica di Richard Sennett, una città è «un insediamento umano in cui è probabile che «individui estranei si incontrino». Ciò significa, mi permetto di aggiungere, che tali individui estranei si incontreranno probabilmente nella loro qualità di estranei e che tali resteranno al termine dei loro incontri casuali. Gli estranei si incontrarlo nel modo che è loro consono; un incontro tra estranei è del tutto diverso da quello fra parenti, amici o conoscenti. Nell'incontro tra estranei, non si riprende il filo lì dove lo si era lasciato al termine del precedente, non c'è alcun aggiornamento sulle pene, le tribolazioni o le gioie vissute nel frattempo, niente da ricordare o raccontare. L'incontro tra estranei è un evento privo di un passato. E spesso è anche senza un futuro (ci si attende che sia, si spera che sia, senza un futuro), una storia quasi certamente «senza seguito», un'occasione unica, da consumare all'istante e sul posto, senza procrastinazioni e senza rinviare le cose a un'altra occasione. Come il ragno il cui intero mondo è racchiuso nella rete che tesse dal proprio addome, l'unico sostegno su cui gli estranei che si incontrano possono contare è quello intessuto con il tenue e sottile filo degli sguardi, delle parole e dei gesti. Durante l'incontro, non c'è tempo per i tentativi e gli errori,

nessuna possibilità di imparare dagli sbagli commessi e nessuna speranza di avere un'altra chance.

La conseguenza è che la vita urbana richiede un tipo di capacità tutta speciale e molto sofisticata, un intero arsenale di qualità che Sennett elenca sotto la rubrica «buona creanza», vale a dire l'attività che protegge le persone le une dalle altre ma consente loro di godere della reciproca compagnia. Indossare una maschera è l'essenza della buona creanza. Le maschere permettono una socievolezza pura, isolata da circostanze quali il potere, i malanni e i sentimenti privati di quanti le indossano. Scopo della buona creanza è proteggere tutti dall'essere tediati dagli altri.

Tale obiettivo, ovviamente, viene perseguito nella speranza di una sua reciprocità. Proteggere gli altri dall'essere indebitamente infastiditi evitando di interferire nelle loro abitudini ha un senso fintantoché ci si aspetta un'uguale generosità e discrezione da parte altrui. La buona creanza, come la lingua, non può essere «privata». Prima di diventare un'arte acquisita individualmente e praticata privatamente, dev'essere innanzitutto una parte integrante del quadro sociale. È l'ambiente umano che deve essere «costumato» perché i suoi abitanti possano imparare la difficile arte della buona creanza.

Cosa significa, tuttavia, per un ambiente urbano essere «costumato» e dunque essere un luogo accessibile all'esercizio individuale della buona creanza? Significa in primo luogo essere dotato di spazi che la gente possa condividere in qualità di persone pubbliche: senza essere spinti, pressati o indotti a togliere la maschera e lasciarsi andare, «esprimersi», mostrare i propri veri sentimenti e confessare i loro intimi pensieri, sogni e timori. Ma significa anche una città che si mostra ai suoi residenti come un bene comune non riducibile all'aggregato di singoli propositi e come un compito comune che non può essere assolto da una massa di propositi individuali, come una forma di vita con un vocabolario e una logica propri e una propria agenda, che è (ed è destinata a restare) più lunga e ricca del più lungo degli elenchi di preoccupazioni e desideri individuali, cosicché «mettere una maschera pubblica» è un atto di coinvolgimento e partecipazione anziché di disimpegno, di occultamento del «vero io», di rifiuto di qualsiasi rapporto e coinvolgimento reciproco, l'espressione del desiderio di essere lasciati soli e liberi di andarsene per la propria strada.

Le città odierne presentano svariati luoghi definiti come «spazi pubblici». Sono di genere e dimensioni diversi, ma rientrano quasi tutti in due ampie categorie. Ciascuna categoria si differenzia dal modello ideale di spazio civile per due caratteristiche opposte ma complementari.

Il luogo chiamato La Défense, un enorme piazzale che si estende sulla riva destra della Senna, concepito e fatto realizzare da François Mitterrand (quale ultimo, imperituro monumento alla sua presidenza, in cui lo splendore e la grandeur della sua carica vennero accuratamente disgiunti dalle debolezze e dagli errori personali del suo mandato), incarna tutti i tratti della prima delle due categorie dello spazio urbano pubblico, e tuttavia enfaticamente non «civile». Ciò che colpisce l'occhio di chi visita La Défense è innanzitutto l'insospitalità del luogo: tutto quanto la vista può abbracciare appare sorprendente, ma scoraggia dal rimanerci. I fantasmagorici edifici che circondano la piazza sconfinata e deserta sembrano fatti apposta per essere guardati, ma non visitati: ricoperti da cima a fondo da specchi luccicanti, appaiono completamente privi di finestre e portoni di ingresso e sembrano tutti ingegnosamente volgere le spalle alla piazza. Sono imperiosi e impervi; imperiosi perché impervi, due qualità complementari e che si rafforzano a vicenda. Queste fortezze/hermitage ermeticamente sigillate sono fisicamente presenti nel sito ma non ne fanno parte, e inducono chiunque si perda nella piatta vastità del piazzale a sentirsi come loro. Niente mitiga, né tanto meno spezza, l'uniforme e

monotona vuotezza della piazza. Niente panchine su cui poter riposare; niente alberi alla cui ombra rinfrescarsi. (C'è, in verità, un gruppo di panchine disposte in ordine geometrico sull'estremo margine della piazza; si trovano su una piattaforma sopraelevata, una sorta di palcoscenico, che trasforma di fatto l'atto del sedersi e riposare in uno spettacolo per tutti gli altri che, a differenza di chi si siede, si trovano lì perché hanno qualche affare da sbrigare.) Ritmicamente, con una cadenza regolare scandita dall'orario della metropolitana, questi «altri» - code umane che sfilano via in tutta fretta come tante formiche - spuntano da sottoterra, percorrono il lastricato che separa l'uscita della metropolitana da uno degli scintillanti mostri che circondano (assediano) la piazza e ne vengono velocemente inghiottiti. E subito torna il deserto, fino all'arrivo del treno successivo.

La seconda categoria di spazio pubblico ma non civile mira a servire i consumatori, o piuttosto a trasformare il residente urbano in un consumatore. Nelle parole di Liisa Uusitalo: «I consumatori condividono spesso gli spazi fisici di consumo, quali sale da concerto o da esibizione, stazioni turistiche, luoghi di attività sportive, centri commerciali e caffetterie, senza intrattenere in realtà alcun rapporto sociale». Tali spazi stimolano l'azione, non l'interazione. Condividere lo spazio fisico con altri attori impegnati in attività simili accresce la rilevanza di tale attività, gli conferisce «l'approvazione in forza del numero» e così ne corrobora il senso, lo giustifica senza bisogno di parlare. Qualsiasi interazione tra gli attori distoglierebbe tuttavia la loro attenzione dalle azioni in cui sono singolarmente impegnati e sarebbe per tutti un handicap, non un vantaggio. Non aggiungerebbe nulla al piacere dello shopping e distrarrebbe, al contrario, il corpo e la mente dal proprio obiettivo.

Tale obiettivo è il consumo, e il consumo è un passatempo letteralmente e irreversibilmente individuale, una sequela di sensazioni che può essere vissuta solo in modo soggettivo. Le folle che riempiono le viscere dei «templi del consumo» di George Ritzer sono masse, non congregazioni, mucchi, non squadre, aggregati, non totalità. Per quanto affollati possano essere, non c'è alcunché di «collettivo» nei luoghi di consumo collettivo. Per citare la famosa frase di Louis Althusser, chiunque entri in tali spazi viene «interpellato» in quanto individuo, invitato a congelare o spezzare i legami e a disfarsi delle proprie fedeltà.

Gli incontri, inevitabili in uno spazio affollato, interferiscono con quanto ci si è proposto di fare. Devono essere brevi e superficiali; non più lunghi e non più profondi di quanto si desidera che siano. Il luogo è ben protetto da quanti vorrebbero infrangere tale regola: ogni sorta di intrusi, ficcanaso, guastafeste e altri impiccioni che potrebbero interferire con lo splendido isolamento del consumatore o dell'acquirente. L'attentamente sorvegliato tempio del consumo è un'isola di ordine, libero da mendicanti, sfaccendati e malintenzionati - o almeno questo è quanto ci si aspetta. Le persone non si riversano in questi templi per parlare e socializzare. Qualsiasi compagnia possano desiderare (o siano disposte a tollerare), se la portano dietro così come le lumache si portano appresso la propria casa.

Luoghi emici, luoghi fagici, nonluoghi, spazi vuoti Qualunque cosa possa accadere all'interno del tempio del consumo, ha poca o nessuna influenza sul ritmo e sul tenore della vita quotidiano che scorre «oltre il cancello». All'interno di un centro commerciale si ha la sensazione di «essere altrove». I viaggi nei luoghi di consumo differiscono dai Carnevali di Michail Bachtin, anch'essi implicanti l'esperienza dell'«essere trasportati»: lo shopping è principalmente un viaggio nello spazio e solo in secondo luogo un viaggio nel tempo.

Il Carnevale era la stessa città trasformata, più esattamente un interludio temporale

durante il quale la città veniva trasformata prima di ripiombare nella sua quotidianità. Per un periodo di tempo strettamente definito, ma ciclico, il Carnevale scopriva l'«altra faccia» della realtà quotidiana, una faccia sempre a portata di mano, ma normalmente nascosta alla vista e che era vietato toccare. Il ricordo della scoperta e l'aspettativa di altri avvistamenti futuri non consentivano di sopprimere appieno la coscienza di quell'«altra faccia».

Tutt'altra faccenda è un viaggio nel tempio del consumo. Intraprendere tale viaggio è come essere trasportati in un altro mondo più che assistere alla meravigliosa trasformazione di quello noto e familiare. Il tempio del consumo (nettamente distinto dalla «merceria dietro l'angolo» del passato) può trovarsi fisicamente in città (quando non eretto, simbolicamente, oltre i limiti urbani, lungo un'autostrada), ma non ne fa parte; non si tratta del solito mondo temporaneamente trasformato, ma di un mondo completamente diverso. Ciò che lo rende «diverso» non è il ribaltamento, la negazione o la sospensione delle regole che governano la quotidianità, come avviene nel caso del Carnevale, ma l'esibizione di un modo d'essere che la quotidianità preclude o si sforza invano di rag giungere, e che poche persone possono sperare di vivere nei luoghi in cui abitano quotidianamente.

La metafora del «tempio» di Ritzer è quanto mai appropriata; gli spazi dedicati all'acquisto/consumo sono in realtà templi per i pellegrini; di certo non intesi a ospitare le messe nere inscenate a ogni Carnevale dai festaioli nelle loro parrocchie locali. Il Carnevale dimostrava che la realtà non è così dura come potrebbe apparire e che la città potrebbe trasformarsi; i templi del consumo non rivelano nulla della natura della realtà quotidiana se non la propria ottusa solidità e inespugnabilità. Il tempio del consumo, al pari della «nave» di Michel Foucault, è un pezzo di spazio galleggiante, un luogo senza luogo, che esiste di per sé, che è racchiuso in se stesso e al contempo consegnato all'infinità del mare; esso può realizzare quel «concedersi all'infinità» grazie alla sua strategia di navigare al largo del proprio porto e tenersene sempre a debita distanza.

L'isolato «luogo senza luogo», diversamente da tutti i luoghi occupati o attraversati quotidianamente, è anche uno spazio purificato. Non che sia stato ripulito da ogni sorta di varietà e diversità, elementi che minacciano incessantemente altri luoghi con il loro inquinamento e che eliminano in chi li frequenta ogni speranza di pulizia e trasparenza; al contrario, i luoghi di shopping/consumo devono buona parte del loro potere di attrazione alla caleidoscopica varietà di percezioni sensoriali offerte. Ma le differenze interne, diversamente da quelle esterne, sono addomesticate, igienizzate, garantite come prive di ingredienti pericolosi, e dunque non minacciose. Possono essere godute senza timore: una volta purgata l'avventura di ogni possibile rischio, ciò che resta è puro e incontaminato divertimento. I luoghi di shopping/consumo offrono ciò che nessuna «realtà reale» esterna può dare: un equilibrio pressoché perfetto tra libertà e sicurezza.

All'interno dei loro templi gli acquirenti/consumatori possono inoltre trovare ciò che cercavano, strenuamente quanto vanamente, all'esterno: il confortevole sentimento di appartenenza, la rassicurante impressione di fare parte di una comunità. Come afferma Sennett, l'assenza di differenza, il sentimento «siamo tutti uguali», l'assunto «non c'è bisogno di negoziare dal momento che la pensiamo tutti allo stesso modo», sono i significati più profondi dell'idea di «comunità» e la causa ultima della sua forza di attrazione, notoriamente destinati a crescere in rapporto alla pluralità e multitonalità del contesto di vita. Potremmo dire che la «comunità» è una scorciatoia per l'aggregazione, e per un tipo di aggregazione che non si verifica quasi mai nella «vita reale»; un'aggregazione fatta di pura e semplice uguaglianza, del tipo, «noi che siamo tutti uguali»; un'aggregazione che in forza di tale motivo non è problematica, non richiede

alcuno sforzo o vigilanza, genuinamente preordinata; un tipo di aggregazione che non è un obiettivo da raggiungere, ma qualcosa che «è dato», e dato ben prima che si inizi un qualsiasi tentativo di crearlo. Come afferma Sennett:

Le immagini di solidarietà comunitaria sono forgiate in modo tale che gli uomini possano evitare di avere a che fare gli uni con gli altri [...]. Attraverso un atto di volontà, una bugia se volete, il mito della solidarietà comunitaria ha dato a queste persone moderne la possibilità di essere dei codardi e di nascondersi gli uni agli occhi degli altri [...]. L'immagine della comunità è purificata da tutto quanto potrebbe far nascere un sentimento di differenza, e tanto meno di conflittualità [...]. In tal modo il mito della solidarietà comunitaria è un rituale di purificazione.

Il trucco, tuttavia, sta nel fatto che «il sentimento di un'identità comune [...] è una mistificazione dell'esperienza». Se ciò è vero, allora chiunque abbia progettato e chiunque controlli e gestisca i templi del consumo è in realtà un abilissimo falsificatore o qualcuno bravissimo nel carpire la fiducia altrui. Nelle sue mani, l'impressione è tutto: non c'è bisogno di porre altre domande, e qualora fossero poste resterebbero comunque senza risposta.

Dentro il tempio l'immagine diventa realtà. Le folle che riempiono i corridoi dei centri commerciali si avvicinano come nessun altro all'ideale immaginato di «comunità» che non conosce alcuna differenza (più esattamente, nessuna differenza che conta, una differenza che richieda il confronto con la diversità altrui, il negoziato, chiarificazioni e accordi su un *modus vivendi*). Per questo motivo tale comunità non richiede nessuna contrattazione, nessun tentativo di enfatizzare, comprendere e scendere a compromessi. Chi si trova entro la cinta muraria può tranquillamente presumere che chiunque gli capiti di incontrare è giunto lì per lo stesso motivo, attirato dagli stessi richiami (che dunque riconosce come tali), è mosso e guidato dagli stessi obiettivi. «Essere dentro» costituisce una vera comunità di fedeli, uniti sia dai mezzi che dai fini, dai valori in cui si crede e dalla conseguente logica comportamentale. Nel complesso, un viaggio negli «spazi del consumo» è un viaggio in quella comunità tanto agognata che, come la stessa esperienza dello shopping, è oggi perpetuamente «altrove». Per i pochi minuti o le poche ore della sua durata, si può stare spalla a spalla con «altri come me», con correligionari, altri la cui diversità possa essere, almeno in questo luogo, di quando in quando, tranquillamente ignorata e dimenticata. A tutti i fini pratici, quel luogo è puro, puro come solo i luoghi di culto religioso e la comunità immaginata (o postulata) possono essere.

Claude Lévi-Strauss, il più grande antropologo culturale dei nostri tempi, ha affermato, in *Tristi tropici*, che in tutta la storia umana, solo due sono state le strategie impiegate allorché si è dovuto risolvere il problema della diversità altrui: una è stata la strategia antropoemica, l'altra la strategia antropofagica.

La prima consisteva nel «vomitare», nello sputare fuori gli altri, considerati come esseri incurabilmente estranei e alieni, nel vietare il contatto fisico, il dialogo, i rapporti sociali e qualsiasi tipo di commercium, commensalità o connubium. Varianti estreme di questa strategia «emica» sono oggi, come sempre, l'incarcerazione, la deportazione e la soppressione fisica. Sue forme aggiornate, «raffinate» (modernizzate) sono la separazione spaziale, i ghetti urbani, l'accesso selettivo agli spazi.

La seconda strategia consiste in una cosiddetta «disalienazione» delle sostanze estranee: nell'«ingerire», «divorare» i corpi e gli spiriti estranei in modo da renderli, attraverso il metabolismo, identici e non più distinguibili dal corpo che li ingerisce. Tale strategia assunse una parimenti varia gamma di forme, dal cannibalismo all'assimilazione forzata:

crociate culturali, guerre dichiarate ai costumi, calendari, culti, dialetti e altri «pregiudizi» e «superstizioni» locali. Se la prima categoria mirava all'esilio o alla distruzione degli altri, la seconda puntava all'annullamento o distruzione della loro diversità.

La similitudine tra la dicotomia delle strategie di Lévi-Strauss e quella delle due odierne categorie di «spazi pubblici ma non civili» è strabiliante, sebbene niente affatto sorprendente. La Défense a Parigi (insieme a svariati tipi di «spazi di interdizione» che, secondo Steven Flusty, rivestono maggior prestigio tra le odierne innovazioni urbanistiche) è un'interpretazione architettonica della strategia «emica», mentre gli «spazi di consumo» incarnano la strategia «fagica». Entrambe – ciascuna a suo modo – rispondono alla med^a necessità: come far fronte alla probabilità di incontrare estranei, tratto costitutivo della vita urbana. Far fronte a tale probabilità è un problema che richiede misure «assistite dal potere» qualora le consuetudini del vivere civile siano assenti o insufficientemente sviluppate e radicate. I due tipi di spazi urbani «pubblici ma non civili» sono conseguenze della palese assenza di buona creanza; entrambi hanno a che fare con le conseguenze potenzialmente pericolose di tale assenza non attraverso la promozione dello studio e l'acquisizione di tale dote, bensì rendendone il possesso irrilevante, di fatto superfluo, nell'esercizio dell'arte del vivere in una città.

Alle due risposte finora illustrate occorre aggiungerne una terza sempre più comune. È rappresentata da quella che Georges Benko, rifacendosi a Marc Augé, definisce «nonluoghi» (o in alternativa, seguendo Garreau, «città-inesistenti»). I «nonluoghi» condividono alcune caratteristiche della nostra prima categoria di luoghi pubblici ma assolutamente non civili: scoraggiano l'idea di «insediarsi», rendendo la colonizzazione o l'addomesticamento dello spazio praticamente impossibile. Tuttavia, a differenza della Défense – quello spazio il cui unico destino è di essere attraversato e abbandonato il prima possibile, o quegli «spazi di interdizione» la cui funzione principale è quella di vietare l'accesso e che sono intesi a essere aggirati anziché attraversati –, i nonluoghi accettano l'inevitabilità di una loro frequentazione (e a volte anche di un prolungato soggiorno) da parte di elementi estranei e dunque fanno tutto il possibile per rendere la propria presenza «meramente fisica», vale a dire del tutto irrilevante da un punto di vista sociale; cancellare, azzerare, rendere nulle le soggettività idiosincratice dei loro «passeggeri». È probabile che i residenti temporanei dei nonluoghi varino, e che ciascuno di essi abbia le proprie abitudini e aspettative; il trucco consiste nel rendere tutto ciò irrilevante per l'intera durata del loro soggiorno. Quali che siano le loro differenze, tutti devono seguire gli stessi modelli comportamentali; e le indicazioni per tale modello di condotta uniforme devono essere ben chiare e leggibili a tutti, indipendentemente dalla lingua che essi preferiscono o sono soliti usare nelle loro azioni quotidiane. Qualunque attività debba essere e venga espletata nei nonluoghi, chiunque si trovi lì deve sentirsi a casa propria, ma nessuno deve comportarsi come a casa propria. Il nonluogo «è uno spazio privo delle espressioni simboliche di identità, relazioni e storia: esempi di tali 'nonluoghi' sono gli aeroporti, le autostrade, le anonime stanze d'albergo, i mezzi pubblici di trasporto [...]. Mai prima d'oggi nella storia del mondo i nonluoghi hanno occupato tanto spazio».

I nonluoghi non richiedono la perfetta padronanza della difficile e sofisticata arte della buona creanza, dal momento che riducono il comportamento in pubblico a pochi concetti semplici e facili da assimilare. A causa di tale semplificazione, essi non sono neanche scuole di buona creanza. E poiché oggi «occupano tanto spazio», dal momento che colonizzano aree sempre più vaste di spazio pubblico e le rimodellano a proprio piacimento, le occasioni di imparare l'arte della buona creanza si riducono sempre più.

Le differenze possono essere spazzate via in vari modi, ed esistono luoghi che si

specializzano in ciascuna specifica modalità. Ma le differenze possono anche essere rese invisibili, o, piuttosto, si può impedire che si vedano. Ciò è, ad esempio, quanto è avvenuto negli «spazi vuoti». Come Jerzy Kociatkiewicz e Monika Kostera, gli inventori del termine, propongono, gli spazi vuoti sono luoghi ai quali non viene attribuito nessun significato. Non hanno bisogno di essere divisi fisicamente da staccionate o barriere. Non sono luoghi proibiti, ma spazi vuoti, inaccessibili a causa della loro invisibilità.

Se il dare un senso alle cose è un'opera di modellamento, di comprensione, di reindirizzamento della sorpresa e di creazione di significato, la nostra esperienza degli spazi vuoti non la contempla.

Gli spazi vuoti sono innanzitutto e soprattutto vuoti di significato. Non sono insignificanti perché vuoti: sono piuttosto visti come vuoti (o più precisamente non vengono visti affatto) perché non presentano alcun significato e non sono ritenuti in grado di presentarne uno. In tali luoghi refrattari al significato la questione del negoziare le differenze non sorge neanche, dal momento che non c'è nessuno con cui negoziare. Il modo in cui gli spazi vuoti affrontano le differenze è radicale in una misura che altri tipi di luoghi designati a respingere gli estranei o ad attutirne l'impatto non possono ugualiare.

Gli spazi vuoti elencati da Kociatkiewicz e Kostera sono luoghi non colonizzati e luoghi che nessuno desidera o sente la necessità di destinare alla colonizzazione. Sono, potremmo dire, i posti «restanti» una volta completata l'opera di strutturazione degli spazi più appetibili; devono la loro spettrale presenza alla mancata sovrapposizione tra l'eleganza della struttura e il caos del mondo (qualsiasi mondo, anche quello progettato con la massima cura) famoso per la sua capacità di sfuggire a precise classificazioni. Ma la famiglia degli spazi vuoti non si limita ai prodotti di scarto dei progetti architettonici e alle frange neglette delle visioni degli urbanisti. Molti spazi vuoti sono, in realtà, non semplicemente uno spreco inevitabile, ma ingredienti necessari di un altro processo: quello di rilevazione topografica dello spazio condiviso da molti utenti diversi.

In uno dei miei viaggi in occasione di una conferenza (in una popolosa ed effervescente città dell'Europa meridionale) venne a prendermi all'aeroporto una giovane docente, figlia di una coppia di professionisti locali colti e benestanti. La giovane mi avvisò, scusandosene, che il tragitto per giungere all'albergo non sarebbe stato proprio una passeggiata e che avrebbe richiesto un bel po' di tempo, dovendo necessariamente attraversare le principali strade del centro cittadino, perennemente trafficate. E infatti ci mettemmo quasi due ore per giungere a destinazione. Il giorno della partenza la giovane docente si offrì di accompagnarmi all'aeroporto; memore, tuttavia, di come guidare in quella città fosse un'esperienza traumatizzante, la ringraziai per la gentilezza e la buona volontà, ma le risposi che avrei preso un taxi. E così feci. Questa volta, tuttavia, per arrivare all'aeroporto impiegai solo dieci minuti. Il tassista infilò infatti una serie tortuosa di quartieri fatiscenti e dimenticati da Dio, brulicanti di gente alquanto rozza e sfaccendata e di ragazzini sporchi e vestiti di stracci. L'assicurazione, fattami a suo tempo dalla mia guida, che non vi fosse modo di evitare il traffico del centro era assolutamente in buona fede. Rispondeva esattamente alla sua mappa mentale della città in cui era nata e vissuta sino ad allora. Quella mappa non registrava le stradine nascoste dei «quartieri malfamati» che avevo attraversato in taxi. Secondo la mappa mentale della mia guida, nel luogo in cui sarebbero dovute esserci quelle strade c'era semplicemente uno spazio vuoto.

Quella città, così come altre, ha molti abitanti, ciascuno dei quali ha impressa nella mente una propria mappa stradale cittadina. Ognuna di queste cartine geografiche presenta i suoi spazi vuoti, sebbene la loro dislocazione vari da una all'altra. Le mappe che guidano gli spostamenti di diverse categorie di abitanti non si sovrappongono, ma perché

una qualsiasi mappa «abbia senso», alcune aree della città devono essere escluse come prive di senso e - dal punto di vista della funzionalità - poco promettenti. L'esclusione di tali luoghi permette a tutti gli altri di brillare e acquisire significato.

La vacuità del luogo è negli occhi di chi guarda e nelle gambe o nelle ruote di chi procede. Vuoti sono i luoghi in cui non ci si addentra e in cui la vista di un altro essere umano ci farebbe sentire vulnerabili, a disagio e un po' spaventati.

Non parlare con gli estranei

La principale caratteristica della buona creanza è - mi permetto di ripetere - la capacità di interagire con gli estranei senza imputar loro la condizione di estranei e senza cercare di convincerli ad abbandonare in parte o in toto i tratti che ne fanno degli estranei. L'elemento distintivo dei «luoghi pubblici ma non civili» - tutte e quattro le categorie di luoghi elencate in precedenza - è l'irrelevanza dell'interazione. Se la contiguità fisica - la condivisione di uno spazio - non può essere evitata del tutto, può forse essere spogliata della minaccia di «aggregazione» che essa contiene, con il suo pressante invito a incontri significativi, al dialogo e all'interazione. Se evitare gli estranei non è possibile, si può quanto meno tentare di evitare di intrattenervi rapporti. E allora, così come avveniva con i bambini dell'epoca vittoriana, che si facciano pure vedere, ma venga almeno risparmiato di udirne la voce; e se neanche questo fosse possibile, che almeno non si debba stare ad ascoltare ciò che dicono. Il punto è rendere qualsiasi cosa possano dire irrilevante e assolutamente ininfluyente su quanto si debba, si possa o si voglia fare.

Tutti questi espedienti sono certamente mere mezze misure: soluzioni di ripiego o il minore dei mali. I «luoghi pubblici ma non civili» permettono di non avere niente a che fare con gli estranei che circolano e di evitare ogni sorta di rapporti rischiosi, comunicazioni estenuanti, contrattazioni snervanti o irritanti compromessi. Ciò che invece tali luoghi non possono impedire è l'incontro con l'estraneo; al contrario, essi presumono che tali incontri siano inevitabili, e sono stati progettati e costruiti in base a tale presupposto. Sono, per così dire, cure per una malattia già contratta, non un farmaco preventivo che renderebbe inutile la terapia. E tutte le terapie, come ben sappiamo, possono risultare o meno efficaci. Ben pochi, se mai esistono, sono i regimi terapeutici a prova di errore. Quanto sarebbe bello, perciò, rendere inutile la terapia immunizzando l'organismo contro la malattia. Ecco perché il liberarsi della compagnia degli estranei appare una prospettiva migliore, più sicura, rispetto ai più sofisticati espedienti volti a neutralizzare la loro presenza.

Questa soluzione può apparire preferibile, ma di certo non è immune da pericoli. Giocare col sistema immunitario è un affare rischioso e potrebbe dimostrarsi esso stesso patogeno. Inoltre, immunizzare gli organismi a certe minacce significa renderli vulnerabili ad altre. Nessuna interferenza è priva di terribili effetti collaterali: si conoscono tantissimi interventi clinici che provocano disturbi iatrogenici, malattie causate dallo stesso intervento clinico e che sono non meno pericolose (e a volte anche di più) di quella che essi hanno curato.

Come afferma Richard Sennett: gli appelli alla legge e all'ordine si levano più forti quando le comunità sono totalmente isolate dal resto della popolazione urbana [...]. Negli ultimi vent'anni le città americane sono cresciute in modo tale che le aree etniche sono diventate relativamente omogenee; non è un caso che la paura dell'estraneo sia cresciuta anch'essa nella misura in cui queste comunità etniche sono state totalmente isolate'.

La capacità di vivere con le differenze, e ancor meno quella di apprezzare tale modo di

vita e di trarne benefici, non è una dote che si acquista facilmente e tanto meno viene da sé. Tale capacità è un'arte, e come tutte le arti richiede studio e applicazione. Per contro, l'incapacità di far fronte all'irritante pluralità degli esseri umani e all'ambiguità di tutte le decisioni classificatrici/cataloganti si perpetua e si rinforza da sé: quanto più possenti sono la spinta all'omogeneità e i tentativi di eliminare la differenza, tanto più difficile è sentirsi a casa in presenza di estranei; quanto più minacciosa appare tale differenza, tanto più profonda e intensa è l'ansia che produce. Il progetto di sfuggire all'impatto della multitalità urbana e trovare rifugio nell'uniformità, monotonia e ripetitività comunitaria è autolesionistico quanto autopertpetuantesi. Questa potrebbe forse apparire una verità banale, se non fosse per il fatto che il risentimento nei confronti della differenza è anche autocorroborante: via via che la spinta all'uniformità si fa più intensa, cresce di pari passo la percezione di terrore per i pericoli presentati dagli «estranei alle porte». Tale pericolo è una classica profezia che si autorealizza. Diventa sempre più facile associare la vista degli estranei alle diffuse paure dell'insicurezza; ciò che all'inizio era una mera supposizione si trasforma in una verità ripetutamente comprovata e alla fine assiomatica.

Il problema diventa così un circolo vizioso. Con l'arte della negoziazione degli interessi comuni e di un destino condiviso ormai in disuso, raramente o mai praticata, pressoché dimenticata o mai adeguatamente padroneggiata; con l'idea del «bene comune» (per non parlare di quella della «buona società») guardata con sospetto, ritenuta minacciosa, nebulosa o bizzarra, la ricerca della sicurezza in un'identità comune anziché in un accordo su comuni interessi diventa il modo più sensato, per non dire più efficace e redditizio, di procedere; ma i timori legati all'identità e alla sua difesa dalla contaminazione rendono l'idea di interessi comuni, e in particolare di interessi comuni negoziati, ancor più inverosimile e fantasiosa, e la capacità e volontà di perseguirli sempre meno probabile. Come Sharon Zukin riepiloga la condizione che ne consegue, «Nessuno sa come comunicare con gli altri».

La Zukin afferma che «Il venir meno dell'ideale di un destino comune ha rafforzato il fascino della cultura»; ma «nel comune significato americano del termine, cultura è, prima di tutto, 'etnicità', e l'etnicità è a sua volta un «modo legittimo di scavarsi una nicchia all'interno della società». Scavarsi una nicchia, chiariamolo bene, significa soprattutto operare una separazione territoriale, il diritto a uno «spazio difendibile» separato che va difeso e vale la pena di difendere proprio in virtù della sua separatezza: ecco perché viene circondato da guardie armate che fanno entrare solo persone della «stessa» identità e vietano l'accesso a tutti gli altri. Dal momento che scopo della separazione territoriale è l'omogeneità di chi occupa quel territorio, l'«etnicità» è la migliore di tutte le «identità» immaginabili.

Diversamente da altri tipi di presunte identità, l'idea di etnicità ha una forte valenza semantica. Presume assiomaticamente un matrimonio sacro che nessun uomo può annullare, una sorta di vincolo preordinato che precede qualsiasi contrattazione ed eventuale accordo su diritti e doveri. In altre parole, l'omogeneità che si presume caratterizzi le entità etniche è eteronoma: non un artefatto dell'uomo e certo non il prodotto dell'attuale generazione di uomini. Non sorprende dunque che, più di ogni altro tipo di identità postulata, l'etnicità rappresenti la scelta più ambita allorché si tratta di ritrarsi dal terrorizzante, polifonico spazio in cui «nessuno sa come comunicare con gli altri» in una «nicchia sicura» entro la quale «ciascuno è uguale a tutti gli altri» e dunque si comunica pochissimo e sempre a livello superficiale. Non sorprende neanche che, in modo alquanto illogico, altre presunte comunità da un lato reclamino proprie «nicchie nella società», e dall'altro siano sempre pronte a denigrare la nozione di etnicità e a inventarsi proprie radici, tradizioni, storia comune e futuro comune, ma soprattutto una

propria cultura distinta e irripetibile alla quale – in virtù della sua reale o presunta unicità – viene attribuito «un valore di per sé».

Sarebbe errato liquidare il rinato comunitarismo dei nostri tempi come un singulto di istinti o propensioni non ancora completamente estinti che l'ulteriore progresso della modernizzazione è destinato prima o poi a neutralizzare o offuscare; altrettanto errato sarebbe considerarlo un momentaneo blackout della ragione, un disdicevole ma inevitabile caso di irrazionalità, palesemente in contrasto con ciò che la «scelta pubblica» razionalmente perseguita implicherebbe. Ciascun ordinamento sociale promuove il proprio genere di razionalità, investe il proprio significato nell'idea di razionale strategia di vita – e molto si potrebbe dire a sostegno dell'ipotesi secondo cui l'attuale avatar del comunitarismo sia una risposta razionale alla reale crisi di «spazio pubblico» – e dunque di politica, quella attività umana di cui lo spazio pubblico è il semenzaio.

Con il regno della politica sempre più ridotto a confessioni pubbliche, a manifestazioni pubbliche di intimità e al pubblico esame e censura di virtù e vizi privati; con la questione della credibilità delle persone pubbliche che va sempre più sostituendosi alla riflessione su cosa sia e cosa dovrebbe essere l'arte della politica; con la visione di una società buona e giusta praticamente assente dal discorso politico, non sorprende che (come Sennett osservò già vent'anni fa) «la gente sia diventata spettatrice passiva di un personaggio politico che offre loro in pasto le proprie intenzioni e sentimenti, anziché le proprie azioni». Il punto è, tuttavia, che gli spettatori non si aspettano molto di più dai politici, così come da altri personaggi oggi giorno sotto i riflettori non si attendono altro che un buono spettacolo. E così lo spettacolo della politica, al pari di tutti gli altri spettacoli pubblicamente messi in scena, si trasforma in un martellante messaggio della priorità dell'identità sugli interessi, o in un continuo e pubblico rammentare che ciò che conta davvero è l'identità, non gli interessi, chi sei, non cosa fai. Da cima a fondo, è la rivelazione del vero io che diventa sempre più la sostanza dei rapporti pubblici e della vita pubblica in quanto tale; ed è l'autoidentità che diventa il fuscillo di paglia al quale i naufraghi in cerca di salvezza si aggrapperanno più probabilmente una volta che le navi guidate dall'interesse saranno state affondate. E allora, come afferma Sennett, «preservare la comunità diventa un fine in sé; l'espulsione di quanti non vi appartengono diventa competenza della comunità». Non occorre più alcuna «giustificazione logica al rifiuto di negoziare, alla continua espulsione degli estranei».

Il tentativo di tenere a distanza l'«altro», il diverso, l'estraneo, lo straniero; la decisione di escludere il bisogno di comunicazione, del negoziato, del reciproco coinvolgimento, non è la sola risposta concepibile ma quella più prevedibile all'incertezza esistenziale radicata nella nuova fragilità o fluidità dei legami sociali. Certo, tale decisione ben risponde all'odierna ossessione per il problema della contaminazione e purificazione, alla nostra tendenza a identificare la minaccia all'incolumità personale con l'invasione di «corpi estranei» e l'incolumità perfetta con la purezza. L'apprensiva attenzione per le sostanze che ingeriamo o inaliamo e che dunque penetrano nel nostro corpo, e quella per gli estranei che si acquattano surrettiziamente nei pressi del nostro corpo fanno parte del medesimo quadro cognitivo. Entrambe stimolano un medesimo desiderio di «espellerli dal sistema».

Tali desideri convergono, si fondono e si condensano nella politica della separazione etnica, e in particolare della difesa contro l'afflusso di «estranei». Come ha affermato George Benko,

Ci sono Altri che sono ancora più Altri degli Altri, gli estranei. Escludere persone in quanto estranei perché non siamo più capaci di concepire l'esistenza di un Altro è il sintomo di una patologia sociale.

Può anche trattarsi di una patologia, ma non si tratta di una patologia psichica che tenta invano di dare forzatamente un senso a un mondo privo di un significato stabile e fidato, bensì di una patologia dello spazio pubblico risultante in una patologia della politica: l'avvizzire e svanire dell'arte del dialogo e del negoziato, la sostituzione delle tecniche della fuga e dell'evasione ai principi del coinvolgimento e dell'impegno reciproco.

«Non parlare con gli estranei» – un tempo un monito dato da genitori preoccupati ai loro figli – è oggi diventato il comune precetto strategico degli adulti. Tale precetto riformula come regola prudenziale la realtà di una vita in cui gli estranei sono persone con cui ci si rifiuta di parlare. Governi incapaci di colpire le radici dell'insicurezza esistenziale e dell'ansia dei loro cittadini sono fin troppo felici di adeguarsi a tale regola. Un fronte unito contro gli «immigrati», la più piena e tangibile incarnazione della «diversità», promette di fare il possibile per accorpare il variegato assortimento di individui impauriti e disorientati in qualcosa di vagamente simile a una «comunità nazionale»; e questo è uno dei pochi compiti che i governi dei nostri tempi possono espletare ed essere chiamati a espletare.

L'Heritage Park di George Hazelton sarebbe un luogo in cui, nel lunghissimo periodo, tutti i passanti potrebbero liberamente conversare gli uni con gli altri. Sarebbero liberi di farlo dal momento che avrebbero ben poco di cui parlare, se non scambiarsi le solite e familiari frasi che non implicano alcuna controversia, ma neanche alcun coinvolgimento. La tanto sognata purezza della comunità di Heritage Park può essere conquistata solo al prezzo del disimpegno e dello scioglimento di qualsiasi legame.

La modernità come storia del tempo

Quando ero bambino (e questo accadde in un altro tempo e in un altro spazio), non era insolito udire la domanda: «Quanto ci vuole per raggiungere il tale posto?» e la risposta: «Circa un'ora, anche meno se cammina a passo spedito». In un tempo ancora più antico di quello della mia infanzia, suppongo che la risposta più comune sarebbe stata: «Se parte ora, ci arriverà per mezzogiorno», o: «E meglio che parta ora se vuole arrivare prima che faccia buio». Oggi, capita ancora, occasionalmente, di udire risposte simili. Ma di solito vengono precedute da un'altra domanda: «A piedi o in automobile?».

«Lontano» e «molto tempo», al pari di «vicino» e «subito», significavano in passato pressoché la stessa cosa: se occorreva poca o molta fatica per coprire una certa distanza, si trattasse di camminare, di arare o di seminare. Se qualcuno fosse stato costretto a spiegare cosa intendesse per «spazio» e «tempo», avrebbe detto che lo «spazio» è qualcosa che puoi attraversare in un dato tempo, mentre il «tempo» è ciò che serve per attraversare lo spazio. Se non costretto, tuttavia, non si sarebbe mai preso la briga di addentrarsi in tali definizioni. E perché mai avrebbe dovuto farlo? La gran parte delle cose di vita quotidiana le si capisce senza alcun bisogno di definirle; e, a meno che non ce lo chiedano, non sentiremmo il benché minimo bisogno di farlo. Il modo in cui si comprendevano le cose che oggi tendiamo a chiamare «spazio» e «tempo» era non solo soddisfacente, ma preciso quanto bastava nella misura in cui a produrre lo sforzo e a stabilirne i limiti era il cosiddetto wetware, il capitale umano (si trattasse di uomini, buoi o cavalli). Un paio di gambe umane possono differire da un altro, ma sostituirne uno con un altro non farebbe una differenza tale da richiedere un'unità di misura diversa dalla capacità muscolare.

Ai tempi delle Olimpiadi greche nessuno pensava di registrare i record olimpici, e tanto meno di infrangerli. Fu necessaria l'invenzione e l'applicazione di qualcosa di diverso dalla potenza muscolare di uomini o animali perché venissero concepite simili

idee e si decidesse di dare importanza alle diverse capacità motorie dei singoli individui; e perché venisse in tal modo a finire la preistoria del tempo, quel lungo arco di tempo di pratica legata al wetware, e iniziasse la storia del tempo. La storia del tempo ebbe inizio con la modernità. Di fatto, la modernità è, più di ogni altra cosa, la storia del tempo: la modernità è il tempo nell'epoca in cui il tempo ha una storia.

Se si cerca nei libri di storia il motivo per cui spazio e tempo, in passato fusi nella vita lavorativa dell'uomo, si sono disgiunti e allontanati nel pensiero e nella prassi umana, si scopriranno spesso edificanti storie di scoperte fatte dai valorosi cavalieri della ragione: intrepidi filosofi e coraggiosi scienziati. Si viene così a sapere di Newton che calcola le precise relazioni esistenti tra l'accelerazione e la distanza coperta dal «corpo fisico»; di astronomi che misurano le distanze e la velocità dei corpi celesti, e dei loro scrupolosi tentativi di esprimere tutto ciò in numeri, le più astratte e oggettive delle unità di misura immaginabili; o di Kant, che rimase talmente colpito dalle loro scoperte da definire tempo e spazio come due categorie di cognizione umana trascendentalmente separate e reciprocamente indipendenti. E tuttavia, per quanto giustificata possa essere la rivendicazione dei filosofi a pensare sub specie aeternitatis, è sempre una frazione dell'infinito e dell'eternità, la sua parte finita raggiungibile dalla prassi umana, che fornisce il «terreno epistemologico» per la riflessione filosofica e scientifica e il materiale empirico plasmabile in verità eterne; tale limitazione, di fatto, differenzia i grandi pensatori da quanti vengono ricordati dai posteri come degli eccentrici, creatori di miti, poeti e sognatori d'altro tipo. E dunque dev'essere successo qualcosa al raggio d'azione e alla portata della prassi umana perché la sovranità dello spazio e del tempo balzasse improvvisamente agli occhi dei filosofi.

Quel «qualcosa», si può a buon diritto immaginare, fu la costruzione di veicoli capaci di muoversi più velocemente di quanto avrebbero mai potuto fare le gambe degli uomini o dei cavalli; nonché di veicoli che, diversamente dagli uomini e dai cavalli, potevano essere resi sempre più veloci, cosicché l'attraversare distanze sempre più lunghe potesse richiedere sempre meno tempo. Allorché entrarono in scena tali mezzi di trasporto non umani e non animali, il tempo necessario per viaggiare cessò di essere il tratto distintivo della distanza e dell'inflessibile wetware e divenne invece un attributo della tecnica del viaggiare. Il tempo è diventato una funzione di potenzialità meccaniche, di qualcosa, cioè, che gli uomini poterono inventare, costruire, possedere, usare e controllare, e non più di capacità umane inevitabilmente limitate, né di forze naturali - notoriamente capricciose e volubili - come il vento o l'acqua, immuni alla manipolazione umana. Allo stesso modo, il tempo è diventato un fattore indipendente dalle inerti e immutabili dimensioni delle masse terrestri o acquatiche. Il tempo venne a differenziarsi dallo spazio perché, diversamente da questo, poté essere cambiato e manipolato; è diventato un fattore di disgregazione: il partner dinamico nel vincolo matrimoniale tempo/spazio.

Benjamin Franklin coniò il famosissimo detto che il tempo è denaro; poté fare quella dichiarazione in piena sicurezza, dal momento che aveva già definito l'uomo come «l'animale creatore di utensili». Forte dell'esperienza di altri due secoli, nel 1961 John Fitzgerald Kennedy poté consigliare ai suoi compatrioti americani di «usare il tempo come un utensile, non come un sofà». Il tempo divenne denaro allorché si trasformò in un utensile (o un'arma?) utilizzato principalmente nel perpetuo tentativo di superare la resistenza dello spazio: accorciare le distanze, abbattere ogni forma di «irraggiungibilità» all'ambizione umana. Forte di tale arma, l'uomo poté infine porsi l'obiettivo - e quindi adoprarsi a realizzarlo - di conquistare lo spazio.

I monarchi viaggiavano forse più comodamente dei propri rappresentanti, e i baroni in modo più consono dei propri servi; ma, in linea di massima, non molto più velocemente

di loro. Il potenziale umano rendeva gli uomini simili; il potenziale meccanico li rese diversi. Tali differenze (contrariamente a quelle derivanti dalla diversità dei muscoli umani) furono il risultato di azioni umane prima di diventare condizioni della loro efficacia e dunque prima che potessero essere impiegate al fine di creare ulteriori differenze e renderle più profonde e meno contestabili di prima. Con l'arrivo del vapore e dei motori a combustione interna, l'uguaglianza basata sul potenziale umano ebbe fine. Ora per alcuni fu possibile arrivare dove volevano molto prima di tutti gli altri; poterono anche sfuggire alla caccia e impedire di essere presi, rallentati o fermati. Chiunque viaggiava più velocemente poté reclamare una fetta più ampia di territorio - e in seguito, controllarlo, delimitarlo e monitorarlo - tenendo i rivali a debita distanza e gli intrusi fuori dai propri confini. È possibile associare l'inizio dell'era moderna a vari aspetti delle mutevoli prassi umane, ma l'emancipazione del tempo dallo spazio, la sua subordinazione all'ingegno e alle capacità tecniche dell'uomo e dunque la sua contrapposizione allo spazio come strumento di conquista e appropriazione di terra non è un punto di partenza peggiore di altri. La modernità nacque sotto le stelle dell'accelerazione e della conquista di terra, e tali stelle formano una costellazione che contiene tutte le informazioni sul suo carattere, condotta e destino. Per leggerla c'è bisogno di un buon sociologo, non di un fantasioso astrologo.

Il rapporto tra tempo e spazio sarebbe stato d'ora in poi mutevole e dinamico, non fisso e preordinato. La «conquista dello spazio» finì col significare macchine più veloci; l'accelerazione del movimento significò spazi più ampi e accelerarlo ulteriormente divenne l'unico mezzo possibile per ampliare lo spazio. In questo caso, la sfida prese il nome di espansione spaziale, e la sua posta in palio fu lo spazio; lo spazio rappresentava il valore, il tempo lo strumento. Per massimizzare il valore, fu necessario affilare gli strumenti: buona parte della «razionalità strumentale» che, come affermava Max Weber, era il principio operativo della civiltà moderna, fu incentrata sull'elaborare modi di eseguire i compiti più velocemente, eliminando di pari passo il tempo «improduttivo», morto, e dunque sprecato; o, per dirla in termini di risultati anziché di strumenti di azione, si incentrò sul riempire più densamente lo spazio di oggetti e sull'ampliare lo spazio in tal modo riempibile in un determinato lasso di tempo. Alla vigilia della conquista dello spazio d'epoca moderna, con grande lungimiranza Descartes identificò l'esistenza con la spazialità, definendo tutto ciò che esiste materialmente *res extensa*. (Come Rob Shields osserva acutamente, si potrebbe riformulare il famoso *cogito* di Descartes, senza distorcerne il significato, con «Occupo spazio, dunque esisto».) All'epoca in cui tale conquista perse la propria spinta propulsiva e giunse al termine, Michel de Certeau - guardando al passato - dichiarò che il potere era una questione di territorio e confini. (Come Tim Crosswell ha di recente affermato, riassumendo l'opinione di Certeau, «le armi del forte sono classificazione, delineazione, divisione. Il forte dipende dalla certezza della cartografia»; si noti che tutte le armi elencate sono operazioni eseguite sullo spazio.) Si potrebbe dire che la differenza tra il forte e il debole equivale alla differenza tra un territorio ben delineato sulla carta geografica - attentamente e rigidamente controllato - e un territorio soggetto a intrusioni, mutamenti di confini e riformulazioni topografiche. Quanto meno, tale è diventata e tale è rimasta per buona parte della storia moderna.

Dalla modernità pesante alla modernità leggera

Quella parte di storia, ora in procinto di concludersi, potrebbe essere definita, in

mancanza di un aggettivo migliore, l'era «hardware» o della modernità pesante: una modernità ossessionata da tutto ciò che è enorme, del tipo «quanto più grande, tanto meglio», o «la dimensione è potere, il volume è successo». Fu quella l'epoca delle macchine pesanti e sempre più ingombranti, delle mura di fabbriche sempre più ampie che fagocitavano sempre più operai, di ponderose locomotrici e di giganteschi transatlantici. Conquistare spazio era l'obiettivo supremo: arraffarne il più possibile e mantenerne il possesso, contrassegnandolo da cima a fondo con tangibili segni di possesso e di cartelli del tipo «Vietato oltrepassare». Il territorio fu una delle maggiori ossessioni dell'epoca moderna, la sua conquista una delle più irrefrenabili compulsioni, il controllo dei suoi confini una delle più onnipresenti e coriacee assuefazioni.

La modernità pesante fu l'epoca della conquista territoriale. Ricchezza e potere erano saldamente radicati nella terra: massiccia, ponderosa e inamovibile come miniere di ferro e depositi di carbone. Gli imperi si espansero ai quattro angoli del globo, fermati soltanto da altri imperi di pari o superiore forza. Qualsiasi cosa si estendesse tra i loro rispettivi avamposti era considerata terra di nessuno e dunque uno spazio vuoto, e lo spazio vuoto era un invito all'azione e un monito agli oziosi. (La scienza popolare dell'epoca afferrò alla perfezione lo spirito contemporaneo allorché informò i profani che «la Natura non ammette il vuoto».) Ancor più ripugnante e insopportabile era il pensiero dei «punti vuoti» del globo; isole e arcipelaghi mai uditi e immaginati, masse terrestri in attesa di essere scoperte e colonizzate, le aree interne dei continenti, vergini e dimenticate da tutti, gli innumerevoli «buchi neri» che reclamavano luce. Intrepidi esploratori vestirono i panni degli eroi delle nuove, moderne versioni delle «storie di mare» di Walter Benjamin, delle fantasie degli adolescenti e delle nostalgie degli adulti; salutati con entusiasmo alla loro partenza e ricoperti di onori al loro ritorno, attraversarono, spedizione dopo spedizione, giungle, foreste o terre ghiacciate alla ricerca di una catena montuosa, di un lago o un altipiano ancora non segnati sulle mappe. Anche il paradiso moderno, come la Shangri-La di James Hilton, era «lì», in un posto ancora «non scoperto», nascosto e inaccessibile, in qualche punto al di là di catene montuose invalicate e invalicabili o di deserti micidiali, al termine di un sentiero non ancora tracciato. Avventura e felicità, ricchezza e potere erano concetti geografici o «possedimenti», inamovibili e non trasferibili. Tutto ciò richiedeva mura impenetrabili, severissimi punti di controllo, guardie confinarie perennemente all'erta e la massima segretezza sulla loro ubicazione (uno dei segreti più gelosamente custoditi della seconda guerra mondiale, la base aerea americana da cui partì l'attacco su Tokyo nel 1942, aveva per soprannome «Shangri-La»).

Ricchezza e potere che dipendono dalla dimensione e dalla qualità del potenziale hardware tendono a essere inerti e poco dinamici. Entrambi sono fissi e cristallizzati, scavati nell'acciaio e nel cemento e calcolati in base al peso e al volume. Crescono grazie all'espandersi del luogo che occupano e sono protetti tramite la protezione di tale luogo, che è al contempo il loro covo, la loro fortezza e la loro prigionia. Daniel Bell ha descritto uno dei più possenti, nonché invidiati ed emulati, di tali covi/fortezze/prigionie: la fabbrica «Willow Run» della General Motors, nel Michigan, Stati Uniti. L'impianto occupava un'area di circa mille metri per quattrocento. Tutto quanto occorreva per costruire automobili era riunito sotto un unico gigantesco tetto, in un'unica mostruosa gabbia. La logica del potere e la logica del controllo erano entrambe radicate nella rigida separazione tra «dentro» e «fuori» e da una vigile difesa del loro confine. Entrambe le logiche si fondevano e si incarnavano nella logica della dimensione, organizzata intorno a un precetto: più grande uguale più efficiente. Nella versione pesante della modernità, progresso significava dimensione sempre crescente ed espansione spaziale.

A garantire l'integrità, la compattezza del luogo e il suo asservimento alla logica

dell'omogeneità era la standardizzazione del tempo (Bell si rifecce al principale strumento di standardizzazione allorché denominò tale tempo «metrico»).

Nella conquista dello spazio il tempo doveva essere docile e malleabile, e soprattutto riducibile attraverso l'accresciuta capacità di «divorare spazio» di ciascuna sua unità: fare il giro del mondo in ottanta giorni era un sogno affascinante, ma compierlo in otto giorni era infinitamente più attraente.

L'attraversamento della Manica e quindi dell'Atlantico furono le pietre miliari con cui venne misurato il progresso. Allorché, tuttavia, si passò dalla fortificazione dello spazio conquistato al suo addomesticamento e colonizzazione, ci fu bisogno di un tempo rigido, uniforme e inflessibile: un tipo di tempo che si potesse tagliare a fette di uguale spessore, adatto a essere organizzato in intervalli regolari e inalterabili. Lo spazio venne effettivamente «posseduto» allorché fu controllato, e controllo significò più di ogni altra cosa «addomesticare il tempo», neutralizzarne la dinamica interiore: in breve, l'uniformità e il coordinamento del tempo. Raggiungere la foce del Nilo prima di altri esploratori era un'impresa meravigliosa ed eccitante, ma un treno che arrivava in anticipo o dei ricambi di auto che giungevano alla catena di montaggio prima di altri erano il peggiore incubo della modernità pesante.

Il tempo standardizzato si alleò ad alte mura di pietra incoronate con filo spinato o cocci di vetri e cancelli supersorvegliati per proteggere il luogo dagli intrusi; impedì anche ai suoi abitanti di poterne uscire a proprio piacimento. La «fabbrica fordista», quell'agognato e imitativissimo modello di razionalità ingegnerizzata in tempi di modernità pesante, fu il sito dell'incontro diretto - ma anche di un tipo di matrimonio del genere «finché morte non ci separi» - tra capitale e lavoro. Si trattò di un matrimonio di convenienza o d'interesse, quasi mai di amore, ma inteso a durare «per sempre» (qualsiasi cosa ciò potesse aver significato in termini di vita individuale) e che tale fu quasi sempre. Fu anche un matrimonio essenzialmente monogamico, per entrambi i partner. Il divorzio era fuori discussione: nel bene e nel male, i coniugi erano destinati a restare uniti; nessuno dei due sarebbe sopravvissuto senza l'altro.

Il tempo standardizzato incatenò il lavoro al suolo, mentre il gigantismo delle fabbriche, la pesantezza dei macchinari e, non meno importante, lo stesso lavoro perpetuamente in ceppi «vincolarono» il capitale. Né il capitale né il lavoro potevano o desideravano muoversi. Al pari di qualunque altro matrimonio privo della valvola di sicurezza del divorzio, la storia della coabitazione fu costellata di problemi, disseminata di violenti scoppi d'ira e contrassegnata da una meno drammatica, ma più incessante e persistente, pressoché quotidiana guerra di trincea. Mai, tuttavia, i plebei pensarono di lasciare la città; né i patrizi erano maggiormente liberi di farlo. Non ci fu bisogno dell'abilità oratoria di un Menenio Agrippa per tenere gli uni e gli altri al loro posto. La stessa intensità e perennità del conflitto era una prova eloquente della comunanza del loro destino. Il tempo cristallizzato della routine di fabbrica, insieme ai mattoni e al cemento delle mura della fabbrica, immobilizzava tanto il capitale quanto il lavoro che esso impiegava. Tutto ciò venne tuttavia a cambiare con l'avvento del capitalismo «software» e della modernità leggera. Così riassume il tutto l'economista della Sorbona Daniel Cohen: «Chiunque inizia la propria carriera alla Microsoft non ha la benché minima idea di dove la concluderà. Chiunque iniziava la propria carriera alla Ford o alla Renault, poteva essere praticamente certo che l'avrebbe conclusa lì».

Non sono sicuro che in entrambi i casi citati da Cohen l'uso del termine «carriera» sia legittimo. «Carriera» fa pensare a una traiettoria predefinita, non diversa dal «percorso accademico» delle università, con una sequenza di stadi prestabiliti e accompagnati da condizioni di ingresso e regole di ammissione relativamente chiare. Il «percorso

carriistico» tende a essere modellato da pressioni coordinate di spazio e tempo. Qualsiasi cosa accada ai dipendenti della Microsoft o ai suoi innumerevoli osservatori o imitatori, in cui l'unica preoccupazione dei manager è trovare «forme organizzative più elastiche e in grado di seguire la corrente» e in cui l'organizzazione aziendale è vista sempre più come un costante e mai conclusivo tentativo «di formare un'isola di adattabilità superiore» in un mondo percepito come «complesso, proteiforme e in rapido movimento, e dunque 'ambiguo', 'incoerente' o 'plastico'», va contro strutture durature e in particolare contro strutture con un'aspettativa di vita commensurabile a un normale arco di vita lavorativa. In tali condizioni, l'idea di una «carriera» appare nebulosa e decisamente fuori luogo.

Questo, tuttavia, è soltanto un arzigogolo terminologico. Che i termini siano usati correttamente o meno, la questione di fondo è che il raffronto di Cohen individua perfettamente il mutamento-spartiacque nella storia moderna del tempo e rivela l'impatto che sta iniziando ad avere sulla condizione dell'esistenza umana. Il mutamento in questione è l'odierna irrilevanza dello spazio, mascherata sotto forma di annullamento del tempo. Nell'universo software del viaggio alla velocità della luce, lo spazio è attraversabile letteralmente «all'istante»: la differenza tra «lontano» e «vicino» è cancellata. Lo spazio non pone più limiti all'azione e alle sue conseguenze, e conta poco o nulla; ha perso il proprio «valore strategico», come direbbero gli esperti militari.

Tutti i valori, come ha osservato Georg Simmel, sono «preziosi» nella misura in cui vengono acquisiti «rinunciando ad altri valori»; è «la strada da fare per conseguire certe cose» che porta a «considerarle di valore». Con altre parole, Simmel racconta la storia di un «feticismo dei valori»: le cose, scrisse, «valgono esattamente quello che costano»; e tale circostanza appare, perversamente, «significare che costano esattamente quanto valgono». Sono gli ostacoli che occorre negoziare lungo la strada della loro acquisizione, «la tensione della lotta per conquistarli», che rende i valori preziosi. Se non occorre perdere, «sacrificare», neanche un secondo per raggiungere anche il più remoto dei luoghi, questi perdono ogni valore nel senso in cui lo intende Simmel. Una volta che è possibile coprire le distanze (e dunque le parti di spazio materialmente distanti su cui si agisce) con la velocità dei segnali elettronici, qualsiasi riferimento al tempo appare, come direbbe Jacques Derrida, «sous rature». Il concetto di «istantaneità» si riferisce apparentemente a un movimento velocissimo e a un tempo brevissimo, ma in realtà denota l'assenza del tempo in quanto fattore dell'evento e dunque in quanto elemento nel calcolo del valore. Il tempo non è più «la strada da fare per conseguire certe cose» e dunque non conferisce più valore allo spazio. La quasi istantaneità dell'epoca software inaugura la svalutazione dello spazio.

Nell'era hardware, o della modernità pesante, che in termini weberiani era anche l'epoca della razionalità strumentale, il tempo era il mezzo che occorreva gestire prudentemente in modo da massimizzare i proventi del valore, che era lo spazio; nell'era software, della modernità liquida, l'efficacia del tempo quale mezzo di ottenimento di valore tende a raggiungere l'infinito, con l'effetto paradossale di livellare (direi verso il basso) il valore di tutte le unità nel campo degli obiettivi potenziali. Il punto interrogativo si è spostato dalla parte dei mezzi a quella dei fini. Applicato al rapporto spazio/tempo, ciò significa che poiché tutte le parti di spazio possono essere raggiunte nello stesso arco di tempo (vale a dire «all'istante»), nessuna parte di spazio è privilegiata, nessuna ha un «valore speciale». Se tutte le parti di spazio possono essere raggiunte in qualsiasi momento, non c'è motivo di raggiungere nessuna di esse in un particolare momento e nessun motivo di preoccuparsi di assicurarsi il diritto di accesso a una qualunque di esse. Se sai che puoi visitare un posto in qualsiasi momento lo desideri, non avverti alcuna

urgenza di visitarlo spesso o di spendere soldi con un biglietto a tempo indeterminato. E c'è ancor meno motivo di sopportare i costi di una perpetua supervisione e amministrazione, di una laboriosa e rischiosa coltivazione di terre che possono essere facilmente raggiunte e altrettanto facilmente abbandonate in base ai propri mutevoli interessi topici.

La seducente leggerezza dell'essere

Il tempo incorporeo, istantaneo del mondo software è anche un tempo insignificante. «Istantaneità» significa acquisizione immediata, «sul posto», ma anche immediata perdita di interesse. La distanza temporale che separa la fine dall'inizio va assottigliandosi o svanendo del tutto; le due nozioni, una volta usate per registrare lo scorrere del tempo e dunque per calcolarne il «valore forfetario», hanno perso gran parte del loro significato, il quale – come tutti i significati – nasce dalla loro netta contrapposizione. Ci sono solo «momenti»: punti senza dimensioni. Ma un siffatto tempo, il tempo con la morfologia di un aggregato di momenti, è ancora il tempo «come noi lo conosciamo»? L'espressione «momento del tempo», appare, almeno per certi fondamentali aspetti, un ossimoro. Forse che, una volta ucciso lo spazio in quanto valore, il tempo si è suicidato? Forse lo spazio è stato semplicemente la prima vittima nella frenetica corsa del tempo all'autodistruzione?

Quella qui descritta è, ovviamente, una condizione limitata nella storia del tempo, quella che appare, nella sua fase attuale, la tendenza ultima di quella storia. Per quanto vicino allo zero sia il tempo necessario per raggiungere una destinazione nello spazio, quel tempo non è ancora giunto. Anche la tecnologia più avanzata, armata di processori sempre più potenti, ha ancora della strada da fare per raggiungere l'«istantaneità» assoluta. Né si è ancora realizzata del tutto l'irrelevanza dello spazio, sua conseguenza logica, così come non è stata ancora pienamente raggiunta l'assenza di gravità, l'assoluta volatilità e flessibilità dell'azione umana. Ma la condizione descritta è realmente l'orizzonte di sviluppo della modernità leggera. Cosa ancor più importante, è l'ideale perennemente perseguito ma (o forse perché?) mai pienamente raggiungibile dei suoi principali operatori, un ideale che nell'avatar di una nuova norma pervade e satura ogni organo, tessuto e cellula del corpo sociale. Milan Kundera vide nell'«insostenibile leggerezza dell'essere» l'essenza della tragedia della vita moderna. Leggerezza e velocità (insieme!) sono state offerte da Italo Calvino, l'inventore di quei personaggi totalmente liberi (liberi in modo completo, in virtù del loro essere inafferrabili, elusivi, impossibili da intrappolare e controllare), il Barone rampante e il Cavaliere inesistente, come la più piena, quintessenziale incarnazione dell'interna funzione emancipatrice dell'arte letteraria.

Oltre trent'anni fa (nel suo classico *Il fenomeno burocratico*) Michel Crozier identificò il dominio – in tutte le sue forme – con la prossimità alle fonti di incertezza. Il suo verdetto è ancora valido: le persone che riescono a mantenere le proprie azioni indipendenti, libere da norme e dunque imprevedibili, e al contempo a regolamentare (standardizzare e dunque rendere monotone, ripetitive e prevedibili) le azioni altrui, dominano. Chi ha le mani libere domina chi ha le mani legate; la libertà dei primi è la principale causa di asservimento dei secondi, mentre l'asservimento dei secondi è il significato ultimo della libertà dei primi.

Sotto questo aspetto nulla è cambiato con il passaggio dalla modernità pesante a quella leggera. Ma il quadro ha ora un diverso contenuto; più precisamente, il perseguimento della «prossimità alla fonte di incertezza» si è ristretto e si è incentrato su un unico obiettivo: l'istantaneità. Coloro che si muovono e agiscono più velocemente, che

giungono più vicini alla fulmineità del movimento sono quelli che dominano. Mentre chi non è in grado di muoversi altrettanto rapidamente, e in particolare la categoria di persone incapaci di lasciare a proprio piacimento il posto in cui si trovano, è dominato. Il dominio consiste nella capacità di sfuggire, di svincolarsi, di «essere altrove», e nel diritto di decidere la velocità con cui fare tutto ciò, e al contempo nel non dare possibilità alle persone dominate di ostacolare, rallentare o fermare le mosse di chi domina. L'odierna battaglia per il dominio è combattuta tra forze dotate, rispettivamente, delle armi dell'accelerazione e della procrastinazione.

L'accesso differenziato all'istantaneità è d'importanza cruciale tra le versioni odierne dell'imperituro e indistruttibile fondamento della divisione sociale in tutte le sue forme storicamente mutevoli: l'accesso differenziato all'imprevedibilità, e quindi alla libertà. In un mondo popolato da schiavi incatenati al suolo, il saltare tra gli alberi era per i baroni un'infallibile ricetta per la libertà. E la facilità degli odierni baroni a comportarsi in modo simile al saltare tra gli alberi che tiene i discendenti degli schiavi inchiodati al loro posto, ed è l'immobilità imposta, l'inchiodamento al suolo di questi discendenti che permette ai baroni di continuare a saltare. Per quanto profonda e deprimente sia la miseria degli schiavi, non se ne vede uno intenzionato a ribellarsi, e qualora lo avessero fatto non avrebbero mai raggiunto i mobilissimi bersagli della loro ribellione. La modernità pesante teneva capitale e lavoro in una gabbia di ferro dalla quale nessuno dei due poteva fuggire.

La modernità moderna liberò uno dei partner dalla gabbia. Laddove la modernità solida fu un'epoca di reciproco coinvolgimento, la modernità fluida è l'epoca del disimpegno, dell'elusività, dell'evasione facile e dell'inseguimento senza speranza. Nella modernità liquida, a dominare sono i più elusivi, quelli liberi di muoversi senza dare nell'occhio.

Karl Polanyi (nel suo *La grande trasformazione*. Le origini politiche ed economiche della nostra epoca, pubblicato nel 1944) proclamò che trattare il lavoro come una «merce» era una finzione e svelò le conseguenze dell'accordo sociale basato su quella finzione. Il lavoro, sostenne, non può essere una merce (o quanto meno non è una merce uguale a tutte le altre), dal momento che non può essere venduto o comprato separatamente da chi lo espleta. Il lavoro esaminato da Polanyi era in pratica un lavoro impersonificato: un lavoro che non poteva essere mosso o trasferito se non spostando fisicamente i lavoratori in carne e ossa. Era possibile assumere e impiegare lavoro umano solo insieme a tutto il resto del corpo dei lavoratori, e l'inerzia dei corpi assunti pone dei limiti alla libertà dei datori di lavoro. Per monitorare il lavoro e incanalarlo nella direzione desiderata occorreva gestire e dirigere i lavoratori; per controllare il processo lavorativo era necessario controllare la manodopera. Tale necessità metteva faccia a faccia capitale e lavoro e li teneva, nel bene e nel male, in reciproca compagnia. Il risultato era una forte conflittualità, ma anche tante reciproche concessioni; accuse al vetriolo, lotta senza quartiere e nel complesso poco amore, ma anche un'incredibile ingegnosità nello stabilire norme di coabitazione moderatamente soddisfacenti o quanto meno sopportabili. Rivoluzioni e stato assistenziale furono l'esito al contempo impreveduto e inevitabile della condizione che escludeva il disimpegno in quanto opzione fattibile.

Oggi stiamo vivendo un'altra «grande trasformazione», uno dei cui aspetti salienti è un fenomeno esattamente opposto alla condizione che Polanyi dette per scontata: l'«incorporeità» di quel genere di lavoro umano che è la principale fonte di nutrimento, o terreno da pascolo, del capitale odierno. Le massicce, severe e antiestetiche torrette di sorveglianza di tipo panottico non servono più. Si è permesso al lavoro di uscire dal Panopticon, ma, cosa più importante di tutte, il capitale si è scrollato di dosso il pesante fardello e gli esorbitanti costi della sua amministrazione; si è liberato del compito che lo

inchiodava al suolo e lo costringeva a un coinvolgimento diretto con gli elementi sfruttati ai fini della propria riproduzione e moltiplicazione.

Il lavoro incorporato dell'era software ha cessato di ingabbiare il capitale: gli consente di essere extraterritoriale, volatile e volubile. L'incorporeità del lavoro preconizza l'assenza di peso del capitale. Il loro legame di reciproca dipendenza è stato spezzato unilateralmente: laddove la capacità di lavorare resta come prima incompleta e irrealizzabile se lasciata sola e dipendente dalla presenza del capitale per la sua concretizzazione, il contrario non è più vero. Il capitale viaggia baldanzosamente, affidandosi a brevi e redditizie avventure e fiducioso che non vi sarà mai scarsità né di simili avventure né di partner con cui condividerle. Può viaggiare con grande rapidità e facilità, e tale rapidità e facilità di movimento si sono rivelate la principale fonte di incertezza per tutto il resto. Sono diventate l'odierna base di dominio e il principale fattore di divisione sociale.

Essere «grande» e «imponente» si sta trasformando da un vantaggio in un handicap. Per i capitalisti che scambierebbero volentieri i ponderosi palazzi adibiti a ufficio con delle mongolfiere, la spinta aerostatica è il più redditizio e agognato dei vantaggi; e tale spinta può essere favorita eliminando ogni peso superfluo e lasciando a terra tutti i membri dell'equipaggio non indispensabili. Una delle zavorre più pesanti di cui occorre sbarazzarsi è l'onerosa attività di gestione e supervisione di un'ampia forza lavoro: attività che ha l'irritante tendenza a espandersi incessantemente e a essere oberata da sempre nuovi obblighi e coinvolgimenti. Se la «scienza manageriale» del capitalismo pesante verteva sull'attirare la «forza lavoro» e alletterarla, o costringerla, a restare immobile e lavorare secondo i piani, l'arte della gestione nell'epoca del capitalismo leggero consiste nel disfarsi della «forza umana» e meglio ancora nel costringerla a sbaraccare. Brevi incontri sostituiscono rapporti duraturi. Non si pianta un agrumeto per spremere un limone.

L'equivalente gestionale della liposuzione è diventato il principale stratagemma dell'arte manageriale. Snellire, ridimensionare, ridurre gradualmente, chiudere o vendere alcune unità perché non abbastanza efficienti e altre perché è più economico abbandonarle al proprio destino che assumersi il pesante (in termini di tempo e di denaro) compito della loro supervisione manageriale, sono i principali criteri applicativi di questa nuova arte.

Alcuni osservatori si sono affrettati a concludere che «più grande» non è più considerato sinonimo di «più efficiente». In tale generalizzata interpretazione, tuttavia, questa conclusione non è corretta. L'ossessione del ridimensionamento è in realtà un ineludibile complemento della mania delle fusioni. Si sa che i giocatori più forti in campo negoziano o impongono fusioni al fine di acquisire un maggior raggio d'azione per operazioni di ridimensionamento, mentre una radicale opera di «spoliazione dei beni» è ampiamente considerata quale preconditione essenziale per il successo dei piani di fusione. Fusione e ridimensionamento non sono in contrasto tra loro; al contrario, si supportano e si rafforzano a vicenda. Ciò è un paradosso solo in apparenza; la contraddizione si dissolve una volta che si consideri la «nuova e migliore» interpretazione del principio di Michel Crozier. È il mix di strategie di fusioni e ridimensionamenti che offre al capitale e al potere finanziario lo spazio per muoversi e muoversi in fretta, rendendo l'orizzonte del proprio viaggio ancora più globale, e al contempo priva il lavoro della sua forza e del suo potere contrattuale, immobilizzandolo e legandogli sempre più le mani.

La fusione offre una corda più lunga allo sgusciante, esuberante capitale che ha adottato quali principali armi del proprio dominio l'evasione e la fuga, la sostituzione di

affari-lampo e incontri fugaci agli impegni duraturi e il mantenere sempre aperta l'opzione dell'«atto di sparizione». Il capitale acquisisce maggiore spazio di manovra: più rifugi in cui nascondersi, una più ampia gamma di possibili permutazioni, un più vasto assortimento di avatar disponibili, e dunque maggiore capacità per tenere sotto controllo il lavoro che gestisce insieme alla capacità - garante di corposi risparmi - di lavarsi le mani delle devastanti conseguenze delle future ondate di ridimensionamento; questa è la faccia odierna del dominio: su quanti sono stati già colpiti e quelli che temono di essere i prossimi bersagli. Come l'American Management Association imparò da uno studio da essa commissionato, «Il morale e la motivazione dei lavoratori si sono abbassati moltissimo nel corso delle varie ondate di ridimensionamenti. Anziché esultare per essere scampati alla falcidia di licenziamenti, i lavoratori superstiti attendevano mestamente di essere spazzati via dal successivo colpo di mannaia».

Certo, la lotta per la sopravvivenza non è un destino esclusivo dei lavoratori, o, più specificamente, dei soggetti passivi del mutato rapporto spazio/tempo. Essa penetra da cima a fondo l'azienda - sempre più magra e ossessionata dalla dieta - tipica della modernità leggera. Per restare vivi i dirigenti devono ridurre il numero di addetti al personale; gli alti funzionari devono ridurre il numero di cariche direttive per guadagnarsi il riconoscimento della borsa valori, conquistare voti degli azionisti e assicurarsi il diritto alla buonuscita. Una volta avviata, la tendenza al «dimagrimento» sviluppa un proprio moto indipendente. Essa tende ad autoalimentarsi e accelerare, e (come gli imprenditori perfezionisti di Max Weber che non ebbero più bisogno delle esortazioni di Calvino a pentirsi al fine di andare avanti) il motivo originario - l'aumento di efficienza - diventa sempre più irrilevante; la paura di perdere nella partita della competizione, di essere sopraffatti, sopravanzati, o messi fuori mercato è più che sufficiente a far andare avanti il gioco della fusione/ridimensionamento. Un gioco che va sempre più diventando un fine in sé e un premio di per sé; o piuttosto, il gioco non necessita più di alcun fine allorché suo unico premio è il restare in gioco.

Vivere all'istante

Richard Sennett è stato per un certo numero di anni un attento osservatore della Conferenza mondiale dei ricchi e potenti svoltasi annualmente a Devos. Il tempo e il denaro spesi per recarvisi erano ottimamente ripagati. Sennett tornava dalle sue trasferte con parecchie e straordinarie illuminazioni sui moventi e i tratti caratteriali che tenevano in gioco gli odierni protagonisti della partita globale. A giudicare dal suo resoconto, egli restò particolarmente impressionato dalla personalità, dal successo e dalla pubblicamente espressa filosofia di vita di Bill Gates, il quale, osserva Sennett, «sembra scevro dall'ossessione di mantenere il controllo delle cose. Laddove un Rockefeller desiderava possedere impianti petroliferi, edifici, macchinari o strade ferrate in un'ottica di lungo periodo, i prodotti di Gates irrompono freneticamente sul mercato e altrettanto velocemente scompaiono». Gates sostenne ripetutamente che preferiva «spaziare in una rete di possibilità anziché paralizzarsi in un solo lavoro specifico». Ciò che sembra aver maggiormente colpito Sennett fu l'impunità, esplicita e finanche fiera determinazione di Gates a «distruggere ciò che ha fatto, a seconda delle domande del momento immediato». Egli appariva un giocatore che «prospera nella dislocazione». Era attento a non sviluppare alcuna forma di coinvolgimento (particolarmente di tipo sentimentale) o impegno duraturo a niente, comprese le sue creature. Non aveva alcuna paura di imboccare una strada sbagliata dal momento che nessuna direzione presa sarebbe durata a lungo e che

fare marcia indietro o cambiare rotta restava per lui un'opzione costantemente aperta. Potremmo dire che, eccezion fatta per la sempre più ampia gamma di opportunità possibili, niente altro andava accumulandosi o maturando lungo il suo percorso di vita; i binari venivano continuamente smantellati non appena la locomotiva si allontanava di qualche chilometro, le orme cancellate, ogni cosa smembrata con la stessa rapidità con cui era stata assemblata, e subito dimenticata.

Anthony Flew cita uno dei personaggi interpretati da Woody Allen: «Non voglio acquisire l'immortalità grazie alle mie opere, voglio acquisire l'immortalità non morendo mai». Ma il significato dell'immortalità è subordinato al senso che si dà alla vita mortale; il voler «non morire mai» è non tanto la scelta di un'altra forma di immortalità (un'alternativa all'«immortalità attraverso le proprie opere»), quanto una dichiarazione di disinteresse per la durata eterna a favore del *carpe diem*. L'indifferenza alla durata trasforma l'immortalità da un'idea in un'esperienza e la rende un oggetto di consumo immediato: è il modo in cui vivi il momento che trasforma quel momento in una «esperienza immortale». Se l'«infinito» sopravvive alla trasmutazione, è solo come un'unità di misura della profondità o intensità dell'*Erlebnis*. La sconfinatezza di sensazioni possibili prende il posto lasciato vuoto nei sogni dalla durata infinita. L'istantaneità (annullando la resistenza dello spazio e liquefacendo la materialità degli oggetti) fa apparire ciascun momento infinitamente capace, e la capacità infinita significa che non esistono limiti a quanto è possibile ottenere da ciascun momento, per quanto «fugace» possa essere.

Il «lungo periodo», sebbene ancora menzionato per abitudine, è un guscio vuoto privo di significato; se l'infinito, come il tempo, è istantaneo, inteso a essere usato sul posto e buttato via immediatamente, allora «più tempo» può aggiungere ben poco a ciò che il singolo momento ha già offerto. Le considerazioni «di lungo periodo» non hanno granché senso. Se la modernità solida elevava la durata eterna a principale stimolo e principio operativo, la modernità fluida non le assegna alcuna funzione. Il «breve periodo» ha sostituito il «lungo periodo» ed eletto l'istantaneità a proprio ideale supremo. Se da un lato la modernità fluida promuove il tempo al rango di contenitore infinitamente capace, dall'altro ne dissolve - denigra e svaluta - la durata. più di vent'anni fa Michael Thompson pubblicò un pionieristico studio sul tortuoso destino storico della distinzione durevole/effimero. Gli oggetti «durevoli» sono progettati per essere preservati nel tempo; sono ciò che più si avvicina all'incarnazione dell'altrimenti astratta ed eterea nozione di eternità; di fatto, è dalla supposta o immaginata perpetuità dei «beni durevoli» che viene estrapolata l'immagine dell'eternità. Gli oggetti durevoli vengono investiti di un valore speciale e sono amati e ricercati per la loro associazione con l'immortalità, quel valore ultimo, «naturalmente» desiderato e che non necessita di alcuna tesi o opera di persuasione per essere abbracciato. Il contrario di questi sono gli oggetti «effimeri», di pronto consumo e che svaniscono una volta consumati. Thompson sostiene che «coloro che stanno in alto [...] possono far sì che i propri oggetti siano sempre durevoli e quelli altrui sempre effimeri [...]. Non possono mai perdere». Egli dà per scontato che il desiderio di «rendere i propri oggetti durevoli» sia comune a tutti «coloro che stanno in alto»; e forse anche che tale capacità di rendere gli oggetti durevoli, di ammassarli, tenerli, proteggerli dal furto e dalla spoliazione, e soprattutto di monopolizzarli, sia ciò che porta tali persone «in alto».

Queste considerazioni erano vere (o almeno credibili) nell'ambito delle realtà della modernità solida. Ritengo tuttavia che l'avvento della modernità fluida abbia radicalmente scardinato tale credibilità. è la capacità alla Bill Gates di accorciare l'arco di tempo della durabilità, di gettare nel dimenticatoio il «lungo periodo», di incentrarsi sulla

manipolazione dell'effimero anziché del duraturo, di disfarsi delle cose senza pensarci troppo su per fare spazio ad altre cose parimenti transitorie e parimenti intese a un consumo immediato, che rappresenta oggi il privilegio dei potenti e che li rende tali. Restare abbarbicati alle cose per lungo tempo, oltre la loro ravvicinata «data di scadenza» e oltre il momento in cui è possibile «aggiornarle» con versioni «nuove e migliori», è, viceversa, sintomo di privazione. Una volta che l'infinità delle possibilità spoglia l'infinità del tempo di tutto il suo potere di seduzione, la durabilità perde la propria attrattiva e si trasforma da vantaggio in handicap. Si potrebbe dire più precisamente che il confine stesso che divide il «durevole» dall'«effimero», un tempo oggetto di aspre contese e di fervore ingegneristico, è oggi stato pressoché abbandonato dalle guardie confinarie e dagli eserciti di produttori.

La svalutazione dell'immortalità non può che preconizzare uno sconvolgimento culturale, probabilmente il punto di svolta più cruciale nella storia culturale dell'umanità. Il passaggio dal capitalismo pesante a quello leggero, dalla modernità solida a quella liquida, potrebbe rivelarsi una frattura più radicale e gravida di conseguenze dello stesso avvento del capitalismo e della modernità, in passato considerati gli spartiacque di gran lunga più significativi della storia umana quanto meno a partire dalla rivoluzione neolitica. Di fatto, in tutta la storia dell'umanità l'opera svolta dalla cultura è consistita nel setacciare e far sedimentare granelli di perpetuità dalla fugacità delle vite umane e dalla transitorietà delle azioni umane, nell'evocare durata dalla fugacità, continuità dalla discontinuità, e nel trascendere di conseguenza i limiti imposti dalla mortalità umana ponendo uomini e donne mortali al servizio delle specie umane immortali. La richiesta di questo genere di lavoro va oggi giorno riducendosi. Le conseguenze di tale calo di domanda restano ancora da vedere e sono difficili da visualizzare in anticipo, non essendoci precedenti cui fare riferimento.

La neoacquisita istantaneità del tempo cambia radicalmente le modalità di coabitazione umana, e in particolare il modo in cui gli esseri umani regolano (o non regolano) i loro affari collettivi, o piuttosto il modo in cui rendono (o non rendono) collettivi determinati affari.

La «teoria della scelta pubblica» che attualmente sta compiendo progressi da gigante nel campo delle scienze politiche ha afferrato appieno tale nuovo mutamento (sebbene – come spesso accade quando nuove consuetudini aprono nuovi orizzonti all'immaginazione umana – si sia affrettata a generalizzare sviluppi relativamente recenti in una verità eterna della condizione umana, suppostamente dimenticata, ignorata o mascherata da «tutta la cultura passata»). Secondo Gordon Tullock, uno dei più eminenti fautori della nuova tendenza teorica, «Il nuovo approccio parte dal postulato che gli elettori siano simili ai clienti e che i politici siano uguali ai commercianti». Scettico sul valore dell'approccio della «scelta pubblica», Leif Lewin ha causticamente replicato che gli esponenti della teoria della «scelta pubblica» «dipingono il politico come [...] un miope cavernicolo». Lewin ritiene che ciò sia completamente errato. Potrebbe anche essere stato vero nell'era dei trogloditi, «prima che l'uomo 'scoprisse il domani' e imparasse a fare calcoli di lungo periodo», ma non oggi, nella nostra epoca moderna, in cui tutti sanno, o la maggior parte di noi, elettori e politici, sa, che «domani ci rincontreremo» e che dunque la credibilità è «il bene più prezioso di un politico» (mentre, potremmo aggiungere, il dare o meno fiducia è l'arma più frequentemente impiegata dall'elettore). A sostegno della sua critica alla teoria della «scelta pubblica», Lewin fa riferimento a numerosi studi empirici, i quali dimostrano che ben pochi elettori ammettono di votare pensando al portafoglio, mentre la maggioranza di essi dichiara che a guidare il loro comportamento in cabina elettorale è lo stato del paese in generale. Questo è quanto c'era

da attendersi, sostiene Lewin. Questo, affermerei piuttosto, è ciò che gli elettori intervistati pensavano che ci si attendesse di sentire da loro e ciò che sarebbe stato ovvio per essi dire. Tenendo in debito conto la nota disparità tra le nostre azioni e il modo in cui le raccontiamo, non è possibile rifiutare in toto le affermazioni dei teorici della «scelta pubblica» (a prescindere dalla validità universale ed estemporanea di tali affermazioni). In questo caso, la loro teoria avrebbe potuto effettivamente guadagnarne in acume prendendo le distanze da quelli che sono stati presi, acriticamente, per «dati empirici».

E vero che a un certo momento i cavernicoli «scoprirono il domani». Ma la storia è tanto un processo di dimenticanza quanto di apprendimento, e si sa che la memoria è selettiva. Forse «domani ci rincontreremo». Ma forse no, o forse il «noi» di domani non sarà lo stesso di quello di ieri. Se ciò è vero, l'essere credibili e il dare fiducia sono vantaggi o handicap?

Lewin ricorda la parabola dei cacciatori di cervi di Jean-Jacques Rousseau. Prima che l'uomo «scoprisse il domani» - narra la storia - poteva capitare che un cacciatore, anziché attendere pazientemente che il cervo spuntasse fuori dal folto della foresta, si facesse distrarre dai morsi della fame e catturasse il primo coniglio che gli capitava a tiro, nonostante la razione di carne che gli sarebbe toccata dalla caccia collettiva del cervo sarebbe stata ben maggiore. Ed è proprio così. Oggi, tuttavia, succede che ben pochi gruppi di cacciatori restano insieme per tutto il tempo che l'attesa e la cattura del cervo richiedono, cosicché chiunque riponga la propria fiducia nei benefici di un'impresa comune potrebbe restare fortemente deluso. E accade anche che, a differenza dei cervi i quali, per essere intrappolati e presi, richiedono cacciatori che serrano i ranghi, stanno a stretto contatto di gomito e agiscono in spirito di solidarietà, i conigli adatti al consumo individuale sono molti e diversi e richiedono meno tempo per essere uccisi, scuoiati e arrostiti. Anche queste sono scoperte, nuove scoperte, forse altrettanto pregne di conseguenze di quanto lo sia stato un tempo la «scoperta del domani».

La «scelta razionale» nell'era dell'istantaneità significa per seguire la gratificazione e al contempo evitare le conseguenze, e in particolare le responsabilità che tali conseguenze implicano. Tracce durevoli dell'odierna gratificazione compromettono le possibilità di gratificazioni future. La durata si trasforma da un vantaggio in un handicap; lo stesso può dirsi a proposito di tutto quanto è massiccio, solido e pesante: tutto ciò che ostacola e limita il movimento. Il tempo delle fabbriche gigantesche e dei corpi obesi è finito; una volta erano testimonianza del potere dei loro proprietari; oggi sono presagio di sconfitta nella prossima tornata di accelerazione e dunque indicano impotenza. Corpi magri e facilità di movimento, vestiti leggeri e scarpe da ginnastica, telefonini cellulari (inventati a uso e consumo del nomade che deve essere «costantemente a tiro»), beni portatili o usa-e-getta, sono i principali simboli culturali dell'era dell'istantaneità. Peso e dimensione, e soprattutto il grasso (letterale o metaforico) associato all'espansione di entrambi, subiscono la stessa sorte della durabilità. Sono i pericoli da tenere a mente e combattere, e soprattutto da scansare. È difficile concepire la cultura come qualcosa di indifferente all'eternità e che rifugge la durabilità. Altrettanto difficile è concepire una moralità indifferente alle conseguenze delle azioni umane e che rifiuta la responsabilità per le conseguenze che tali azioni potrebbero avere sugli altri. L'avvento dell'istantaneità introduce la cultura e l'etica umana in un territorio inesplorato e assente dalle cartine geografiche, dove la gran parte delle consuetudini acquisite su come affrontare la vita hanno perso senso e utilità. Come Guy Debord ha memorabilmente affermato: «L'uomo assomiglia ai suoi tempi più di quanto assomigli a suo padre». E l'uomo odierno differisce da suo padre in quanto vive in un presente «che vuole dimenticare il passato e non sembra più credere nel futuro». Ma la memoria del passato e la fiducia nel futuro sono stati fino a

oggi i due pilastri su cui hanno poggiano i ponti culturali e morali tra fugacità e durabilità, mortalità umana e immortalità delle azioni umane, nonché tra assunzione di responsabilità e filosofia del carpe diem.

Il Municipio di Leeds, la città in cui ho trascorso i miei ultimi trent'anni, è un maestoso monumento alle tronfie ambizioni e all'altrettanto tronfia fiducia in se stessi dei capitani della Rivoluzione industriale. Costruito a metà Ottocento interamente in pietra, ha un aspetto austero, maestoso e opulento, destinato a durare per sempre, come il Partenone e i templi egizi di cui imita lo stile architettonico. L'edificio contiene un'immensa sala per convegni in cui i cittadini si riunivano a cadenze regolari per discutere e decidere i passi da compiere lungo la strada della sempiterna gloria della città e dell'Impero britannico. Sotto il soffitto campeggiano a grandi lettere color oro e lilla i precetti posti a guida di chiunque volesse unirsi al cammino. Tra i sacrosanti principi della baldanzosa e autoritaria etica borghese, quali «L'onestà è la migliore politica», «Auspicium melioris aevi» o «Legge e Ordine», uno colpisce per la sua inflessibile e perentoria concisione: «Avanti». A differenza degli odierni visitatori del Municipio, gli anziani della città che composero tale codice non devono aver avuto dubbi sul suo significato. Di certo non sentirono alcuna urgenza di chiedersi cosa significasse quell'idea di «avanzare» chiamata «progresso». Conoscevano bene la differenza tra «avanti» e «indietro». E potevano ben dire di conoscerla in quanto praticavano l'attività che determinava quella differenza: accanto ad «Avanti», campeggiava infatti un altro precetto, anch'esso in oro e lilla: «Labor omnia vincit». «Avanti» era la destinazione, il lavoro era il veicolo scelto per giungervi, e gli anziani della città che commissionarono la costruzione del Municipio si sentivano abbastanza forti da restare in pista per tutto il tempo necessario a giungere a destinazione.

Il 25 maggio 1916 Henry Ford disse al corrispondente del «Chicago Tribune»: «La storia è pressoché una bolla. Noi non vogliamo la tradizione. Vogliamo vivere nel presente, e la sola storia che valga qualcosa è quella che creiamo oggi».

Ford era famoso per dire chiaro e forte ciò che altri esitavano ad ammettere. Il progresso? Non pensate che sia «il frutto della storia». È il nostro frutto, il frutto di noi che viviamo nel presente. La sola storia che conta è quella non-ancora-fatta-ma-attualmente-in-corso-d'opera e quella ancora-da-fare: vale a dire il futuro, di cui un altro americano pragmatico e realistico, Ambrose Bierce, aveva scritto dieci anni prima nel suo *Devil's Dictionary*, che è «quel periodo di tempo in cui i nostri affari prosperano, i nostri amici sono sinceri e la nostra felicità è assicurata».

La moderna fiducia in se stessi dette un impulso tutto nuovo all'eterna curiosità umana per il futuro. Le moderne utopie non sono mai state mere profezie, e ancor meno vacui sogni: apertamente o nascostamente, esse erano dichiarazioni di intenti ed espressioni di fede che ciò che si desiderava poteva essere fatto e sarebbe stato fatto. In quella società di

produttori il futuro era considerato alla stregua di tutti gli altri prodotti: qualcosa da pensare per bene, progettare e quindi produrre. Il futuro era la creazione di lavoro, e il lavoro era la fonte di qualsiasi creazione. Ancora nel 1967, Daniel Bell scrisse che oggi giorno ogni società è consciamente votata alla crescita economica, all'elevamento del tenore di vita della sua gente, e quindi [il corsivo è mio], alla pianificazione, direzione e controllo del cambiamento sociale. Ciò che dunque rende gli studi attuali così completamente diversi da quelli del passato è che essi sono orientati verso specifici obiettivi socio-politici; e parallelamente a questa nuova dimensione, essi sono anche modellati in modo autocosciente, da una nuova metodologia che promette di fornire una base più affidabile per alternative e scelte realistiche.

Ford avrebbe sottoscritto trionfalmente ciò che Pierre Bourdieu ha di recente osservato con una nota di malinconia: per dominare il futuro, occorre avere in pugno il presente. Chi ha il presente saldamente nelle proprie mani può sperare di poter obbligare il futuro a far prosperare i suoi affari, e per questo stesso motivo può ignorare il passato: essi, e solo essi, possono trattare la storia passata come una «bubbola», traducibile in termini più eleganti come una cosa «senza senso», una «vana millanteria», una «fandonia». O, quanto meno, non prestare al passato più attenzione di quanta ne meritano cose di questo genere. Il progresso non eleva o nobilita la storia. Il «progresso» è una dichiarazione di fede che la storia non conta nulla e una promessa di non tenerla nel benché minimo conto.

Progresso e fiducia nella storia

Il punto è proprio questo: «progresso» non definisce alcuna qualità intrinseca della storia, bensì la fiducia in sé del presente. Il più profondo e forse unico significato del progresso è costituito da due convinzioni intimamente correlate: che «il tempo è dalla nostra parte» e che noi siamo quelli che «fanno accadere le cose». Queste due convinzioni vivono e muoiono insieme, e continuano a vivere fin quando il potere di far accadere le cose trova quotidiana corroborazione nelle azioni di chi le nutre. Come afferma Alain Peyrefitte: «l'unica risorsa capace di trasformare un deserto in una terra di Canaan è la reciproca fiducia dei membri della società e la fiducia di tutti nel futuro che andranno a condividere». Tutto il resto che ci piacerebbe dire o sentire a proposito dell'«essenza» dell'idea di progresso è un comprensibile, ma fuorviante e futile tentativo di «ontologizzare» tale sentimento di fiducia e sicurezza di sé.

Di fatto, la storia è davvero una marcia verso una vita migliore e una maggiore felicità? Se ciò fosse vero, come faremmo a saperlo? Noi, che affermiamo ciò, non siamo vissuti nel passato e chi è vissuto nel passato non vive oggi. E dunque, chi deve fare il raffronto? Sia che (come l'Angelo della storia di Benjamin/Klee) ci rifugiamo nel futuro disgustati dagli orrori del passato, sia che (come la sanguigna più che teatrale versione whig della storia vorrebbe farci credere) ci precipitiamo fiduciosi nel futuro attratti dalla speranza di vedere «i nostri affari prosperare», l'unica «prova» cui attenerci è l'esercizio della memoria e dell'immaginazione, e ciò che le unisce o le separa è l'avere o meno fiducia nelle proprie capacità. Per chi confida nel proprio potere di cambiare le cose, il «progresso» è un assioma. Per quanti, viceversa, avvertono che le cose sfuggono loro di mano, l'idea di progresso non viene neanche in mente e farebbe soltanto ridere qualora fosse menzionata. Tra questi due estremi c'è poco spazio per un dibattito sine ira et studio, figuriamoci per un consenso. Henry Ford avrebbe forse avuto del progresso un'opinione simile a quella da lui espressa sull'esercizio fisico: «L'esercizio fisico è una bubbola. Se sei sano, non ne hai

bisogno; se sei malato, non ne puoi fare».

Ma se la fiducia in se stessi – quel rassicurante sentimento di «avere il presente in pugno» – è l'unica base su cui poggia la fiducia nel progresso, non sorprende che nella nostra epoca la fiducia sia qualcosa di instabile e traballante. E non è difficile individuarne i motivi.

Primo, la cospicua assenza di un organismo capace di «far avanzare il mondo». La domanda più pregnante ma meno rispondibile dei nostri tempi di modernità liquida non è «Che fare?» (al fine di rendere il mondo migliore o più felice), ma «Chi lo farà?». Kenneth Jowitt ha annunciato il crollo del «discorso di Giosuè», che fino a poco tempo fa ha influenzato il nostro modo di pensare sul mondo e le sue prospettive e che considerava il mondo «centralmente organizzato, rigidamente circoscritto e istericamente votato a issare impenetrabili confini». In siffatto mondo i dubbi sull'assenza di un organismo potrebbero ben difficilmente essere sollevati: dopo tutto, il mondo del «discorso di Giosuè» era poco più che una combinazione di un potente organismo e i residui/effetti delle sue azioni. Quella immagine aveva un solido fondamento epistemologico comprendente entità altrettanto solide, irremovibili e indomite della fabbrica fordista o degli Stati sovrani legiferatori e amministratori dell'ordine (sovrani, se non nella realtà, quanto meno nelle loro ambizioni e propositi).

Tale fondamento della fiducia nel progresso brilla oggi soprattutto per le sue lacune, le sue crepe e la sua cronica scindibilità. I più solidi e meno discutibili dei suoi elementi stanno rapidamente perdendo compattezza insieme alla loro sovranità, credibilità e affidabilità. Il logoramento dello Stato moderno è forse il fenomeno più acutamente avvertito, in quanto significa che il potere di stimolare le persone a lavorare – il potere di fare le cose – è strappato dalle mani della politica, in passato adusa a decidere che tipo di cose andassero fatte e chi avrebbe dovuto farle. Mentre tutti gli organismi della vita politica restano là dove l'epoca della modernità fluida le ha trovate, legate come prima alle loro rispettive località, il potere scorre e fluisce ben oltre la loro portata. La nostra è un'esperienza simile a quella dei passeggeri di un aereo i quali scoprono, in mezzo al cielo, che la cabina di pilotaggio è vuota. Per citare Guy Debord, «Oggi il centro di controllo è diventato occulto: mai occupato da un leader conosciuto o da una chiara ideologia».

Secondo, diventa sempre meno chiaro cosa dovrebbe fare un organismo – qualsiasi organismo – per migliorare il mondo nell'improbabile eventualità che abbia sufficiente potere per farlo. Le immagini di una società felice dipinte a tinte forti e da più pennelli nel corso dei due secoli passati si sono dimostrate tutte progetti irrealizzabili o (nei casi in cui il loro arrivo era stato annunciato) realtà invivibili. È stato dimostrato che ciascuna forma di progetto sociale produce tanto miseria quanto felicità, se non di più. Ciò vale in ugual misura per entrambi i principali protagonisti: l'ormai decaduto marxismo e l'attualmente in voga liberismo economico. (Come Peter Drucker, uno dei più strenui sostenitori dello Stato liberale, ha osservato nel 1989, «anche il laissez-faire promise 'la salvezza da parte della società': rimuovere tutti gli ostacoli al perseguimento del profitto individuale produce alla fine una società perfetta, o quanto meno la migliore possibile»; e per tale motivo la sua spavalderia non può più essere presa sul serio.) Per quanto riguarda i suoi un tempo agguerriti rivali, il quesito posto da François Lyotard («Che genere di dottrina può mai concepire Auschwitz quale parte di un generale [...] processo di emancipazione universale?») resta come prima senza risposta e tale continuerà a restare. Il tempo del discorso di Giosuè è ormai tramontato: tutte le visioni già dipinte di un mondo tagliato su misura appaiono sgradevoli e quelle ancora non disegnate sono sospette a priori. Oggi viaggiamo senza avere alcuna idea della meta finale, non siamo più alla

ricerca di una buona società, ma neanche sappiamo bene cosa, nella società in cui viviamo, ci rende disattenti e bramosi di correre. Il verdetto di Peter Drucker - «nessuna più salvezza da parte della società [...]». Chiunque proclami oggi l'avvento della 'Grande società' come fece Lyndon Baines Johnson solo vent'anni fa, verrebbe amabilmente deriso» ed ha catturato appieno lo spirito dell'epoca.

L'infatuazione moderna per l'idea di progresso - con la sua possibilità di «creare» la vita al fine di renderla più soddisfacente e dunque migliore - non è tuttavia svanita, ed è improbabile che svanisca a breve termine. La modernità non conosce altra vita che quella «creata»: la vita dell'uomo moderno è un mandato, non qualcosa di dato, un mandato ancora non pienamente espletato e che chiede sempre maggiore cura e rinnovati sforzi. Caso mai, la condizione umana nella fase di modernità fluida o di capitalismo leggero ha reso ancor più saliente tale modalità di vita: il progresso non è più un'unità di dinarietà, anziché ordinarietà, al suo interno di elementi quali ordine ed equilibrio. Sempre fedeli ai loro costumi, gli scienziati riportano le notizie scientificamente elaborate nel regno in cui vennero per la prima volta intuite, vale a dire nel mondo delle faccende e delle azioni umane. E così leggiamo, ad esempio, nella popolare e influente interpretazione della contemporanea filosofia ispirata dalla scienza resa da David Ruelle, che «l'ordine deterministico crea un disordine del caso»:

I trattati economici [...] danno l'impressione che il ruolo dei legislatori e dei funzionari di governo responsabili sia quello di trovare e applicare un equilibrio particolarmente favorevole alla comunità. Gli esempi di caos nella fisica ci insegnano, tuttavia, che anziché tendere a un equilibrio, certe situazioni dinamiche producono sviluppi temporaneamente caotici e imprevedibili. I legislatori e i funzionari responsabili dovrebbero pertanto contemplare la possibilità che le loro decisioni, intese a produrre un migliore equilibrio, producano viceversa violente e imprevedute oscillazioni, con effetti potenzialmente disastrosi.

Qualunque fosse, tra le sue molte virtù, quella che il lavoro aveva elevato al rango di principale valore dei tempi moderni, la sua meravigliosa, o meglio magica, capacità di dare forma all'informe e durata al transitorio si stagliava su tutte. Grazie a tale capacità, si poté assegnare al lavoro un ruolo prioritario, finanche decisivo, nell'ambito della moderna ambizione di soggiogare, imbrigliare e colonizzare il futuro al fine di sostituire il caos con l'ordine e la casualità con una sequela di eventi prevedibile (e dunque controllabile). Al lavoro vennero attribuiti molti valori ed effetti benefici, come ad esempio l'aumento di ricchezza e l'eliminazione della miseria; ma alla base di qualsiasi merito a esso riconosciuto c'era il suo presupposto contributo a quel processo di creazione dell'ordine, all'atto storico di rendere la specie umana responsabile del proprio destino.

Il «lavoro» così inteso era l'attività in cui si supponeva che l'umanità intera fosse impegnata per suo destino e natura, anziché per scelta, nella realizzazione della propria storia. E il «lavoro» così definito era uno sforzo collettivo cui partecipava ogni singolo membro dell'umanità. Tutto il resto veniva di conseguenza: dipingere il lavoro come la «condizione naturale» degli esseri umani e la disoccupazione come un'anomalia; individuare nella deviazione da tale condizione naturale la causa della povertà, miseria, privazione e depravazione ancora esistenti; valutare uomini e donne in base al valore presunto del contributo reso dal loro lavoro allo sforzo collettivo (dell'intera specie umana); e assegnare al lavoro il primo posto tra le attività umane, veicolo di autoaccrescimento morale e di elevamento dello spessore etico generale della società.

Quando l'Unsicherheit diventa permanente ed è vista come tale, l'esistenza terrena

viene percepita meno come una catena di azioni logica, coerente e cumulativa, segnata da leggi e rispettosa delle leggi, e più come una partita, in cui il «mondo esterno» è uno dei giocatori e si comporta come tutti i giocatori, le carte strette in petto. Come in qualsiasi altra partita, i piani per il futuro tendono a diventare provvisori, mutevoli e instabili, validi al massimo per poche mosse.

Senza alcuno stato di perfezione ultima che brilli all'orizzonte, senza nessuna fiducia nell'infallibile efficacia di qualsivoglia sforzo, l'idea di ordine «totale» da erigere piano dopo piano in uno sforzo di lavoro prolungato, coerente e mirato ha ben poco senso. Quanto minore è la presa sul presente, tanto minore è il «futuro» contemplabile nel progetto. I lassi di tempo etichettati come «futuro» si accorciano e la durata della vita nel suo complesso viene sezionata in episodi affrontati «uno per volta». La continuità cessa di essere il segno del miglioramento. La natura del progresso, un tempo cumulativa e di lungo periodo, cede il passo a richieste indirizzate separatamente ai singoli episodi: i pregi di ciascun episodio vanno scoperti e consumati appieno prima che abbia termine e inizi l'episodio successivo. In una vita regolata dal precetto della flessibilità, piani e strategie di vita non possono che essere di breve periodo.

Jacques Attali ha di recente osservato che l'immagine che oggi domina, anche se surrettiziamente, il nostro modo di pensare al futuro e la parte che noi stessi svolgiamo in esso è quella del labirinto; tale immagine diventa il principale specchio in cui la nostra civiltà, nella sua fase attuale, contempla le sue fattezze. Il labirinto come metafora della condizione umana era un messaggio trasmesso dai nomadi ai colonizzatori. Sono trascorsi millenni, e questi ultimi hanno finalmente trovato la fiducia in se stessi e il coraggio di ribellarsi al destino del labirinto. «In tutte le lingue europee», osserva Attali, «la parola labirinto è diventata sinonimo di complessità artefatta, di vana oscurità, di sistema tortuoso, di giungla impenetrabile. 'Chiarezza' è diventata sinonimo di logica».

I colonizzatori si accinsero a rendere le mura trasparenti, i percorsi tortuosi diritti e ben segnati e i corridoi ben illuminati. Produssero anche, a uso dei futuri viandanti, chiare guide e istruzioni su dove svoltare e dove invece tirar dritto. Il tutto solo per scoprire alla fine che il labirinto è ancora saldamente al suo posto, e che è diventato semmai ancor più ingannevole e disorientante a causa dell'illeggibile sovrapposizione di impronte, della molteplicità di direttive e dell'incessante aggiunta di nuovi passaggi convoluti e vicoli ciechi a quelli già esistenti. I colonizzatori sono diventati «nomadi involontari», tardivamente memori del messaggio ricevuto all'inizio dei loro viaggi storici e disperatamente protesi a ricordarne il contenuto ormai dimenticato e che - sospettano - potrebbe contenere la «saggezza necessaria per il loro futuro». Ancora una volta, il labirinto diventa l'immagine saliente della condizione umana, ed esso significa «il luogo oscuro in cui la rete di strade potrebbe non ubbidire ad alcuna legge. Nel labirinto regnano sovrani il caso e la sorpresa, a testimoniare la sconfitta della Ragione pura».

In questo mondo così intricato gli sforzi umani si dividono in episodi disgiunti tra loro, al pari di ogni altra manifestazione della vita umana. E così come avviene per tutte le azioni perseguibili dall'uomo, l'obiettivo di mantenere il corso degli avvenimenti aderente a quanto progettato è quanto mai arduo, forse irrealizzabile. Il lavoro è scivolato dall'universo fatto di costruzione dell'ordine e controllo del futuro al regno del gioco; le azioni in materia di lavoro diventano più simili alla strategia di un giocatore che si prefigge modesti obiettivi a breve termine che non vanno oltre un paio di mosse successive. Ciò che conta è l'effetto immediato prodotto da ciascuna mossa, e questo effetto deve essere tale da poter essere consumato all'istante. Il mondo così come percepito è pieno di ponti troppo distanti tra loro e strade troppo larghe per essere attraversate se non raggiungendone uno. Un'evenienza, quest'ultima, destinata a non

presentarsi troppo facilmente. Ciascun ostacolo va negoziato di volta in volta; la vita è una sequela di episodi, ciascuno da calcolare separatamente e con il suo carico di pro e contro. Le strade della vita non diventano più diritte allorché le si percorre, e svoltare un angolo non offre alcuna garanzia che le svolte future saranno quelle giuste.

E così il lavoro ha mutato carattere. è sovente un'operazione una tantum, l'attività di un bricoleur, mirata a quanto è a portata di mano e a sua volta ispirata e limitata da quanto è a portata di mano, più il risultato di un'occasione presa al volo che il prodotto di un processo pianificato e programmato. Fortemente somigliante alla famosa talpa cibernetica che si muoveva alla ricerca di una presa elettrica cui collegarsi per riacquistare l'energia consumata per muoversi alla ricerca della presa elettrica cui collegarsi per riacquisire l'energia...

Forse il termine «arrabattarsi» è più adatto a caratterizzare la mutata natura del lavoro emersa dal grande progetto di missione universale del genere umano e da quello non meno grandioso di una vocazione lunga una vita. Liberato dalle sue trappole escatologiche e recise le sue radici metafisiche, il lavoro ha perso la centralità attribuitagli nella galassia dei valori dominanti dell'epoca della modernità solida e del capitalismo pesante. Non è più in grado di offrire quel perno intorno al quale legare definizioni di sé, identità e progetti di vita. Né è facile immaginarlo nel ruolo di fondamento etico della società, o di perno etico della vita individuale.

Invece, il lavoro ha acquisito - insieme ad altre attività della vita - un significato principalmente estetico. Ci si attende che sia gratificante di per sé anziché essere valutato in base agli effetti reali o presunti che arreca al prossimo o al potere della nazione e del paese, per non parlare di felicità alle generazioni successive. Solo poche persone - e solo di rado - possono vantare il privilegio, il prestigio o l'onore di svolgere un lavoro importante e vantaggioso per l'intera comunità. Quasi mai ci si attende che il lavoro «nobiliti» chi lo esercita, lo renda «una persona migliore», e raramente viene ammirato ed elogiato per tal motivo. Viene invece misurato e valutato in base alla capacità di intrattenere e divertire, di soddisfare non tanto la vocazione etica del produttore e del creatore quanto i bisogni e i desideri estetici del consumatore, di chi cerca sensazioni e di chi colleziona esperienze.

Ascesa e declino del lavoro

Secondo l'*Oxford English Dictionary*, il primo utilizzo della parola «lavoro» nel significato di «attività fisica volta a soddisfare le esigenze materiali della comunità» risale al 1776. Un secolo dopo venne a significare anche «l'insieme generale di operai e impiegati» che prendono parte alla produzione, e poco dopo anche i sindacati e altri organismi che legarono i due significati, cementarono tale legame e lo riforgiarono in una questione politica e in uno strumento di potere politico. L'impiego anglosassone del termine labour è straordinario in quanto fa risaltare la struttura «trina» del lavoro, lo stretto rapporto (anzi, la convergenza semantica legata all'identità del destino) tra il significato assegnato al lavoro (quello «sforzo fisico e mentale»), l'autocostituzione di quanti lavorano in una classe, e la politica radicata in quell'atto di autocostituzione: in altre parole, il legame tra l'immagine della fatica fisica quale principale fonte di ricchezza e benessere della società, e il processo di autoaffermazione del movimento sindacale. Insieme ascесero, insieme declinarono.

La gran parte degli storici economici concorda (si veda, ad esempio, una recente panoramica delle loro scoperte in Paul Bairoc) sul fatto che, per quanto concerne i livelli di ricchezza e reddito, c'era poca distinzione tra le civiltà all'apice del loro potere: i ricchi

di Roma nel I secolo, della Cina nell'undicesimo, dell'India nel diciassettesimo, non erano molto diversi da quelli dell'Europa alla vigilia della Rivoluzione industriale. Secondo alcuni calcoli, nel diciottesimo secolo il reddito pro capite dell'Europa occidentale non era che del 30 per cento superiore a quello dell'India, dell'Africa o della Cina. Poco più di un secolo bastò, tuttavia, a stravolgere tale rapporto. Già nel 1870 il reddito pro capite nell'Europa industrializzata era 11 volte maggiore di quello dei paesi più poveri del mondo. Nel corso del secolo successivo, tale rapporto crebbe di cinque volte, raggiungendo 50 entro il 1995. Come l'economista della Sorbona Daniel Cohen osserva, «Oserei dire che il fenomeno dell'ineguaglianza tra le nazioni ha origine recente: è il prodotto degli ultimi due secoli». E altrettanto vale per l'idea di lavoro come fonte di ricchezza e per la politica nata e guidata da tale convinzione.

La nuova ineguaglianza globale e il susseguente senso di fiducia in se stessi e superiorità furono spettacolari quanto senza precedenti: occorsero nuove nozioni, nuovi quadri cognitivi per afferrarli e assimilarli intellettualmente. Entrambi vennero forniti dalla neonata scienza dell'economia politica, che venne a sostituire le fisiocratiche e mercantilistiche idee che accompagnarono l'Europa lungo il passaggio alla fase moderna della sua storia fin sulla soglia della Rivoluzione industriale.

Non è «un caso», potremmo dire, che tali nuove nozioni fossero coniate in Scozia, un paese al contempo dentro e fuori la grande corrente della Rivoluzione industriale, al contempo partecipe ed escluso, fisicamente e psicologicamente vicino al paese destinato a diventare l'epicentro dell'emergente ordine industriale, ma restato relativamente immune al suo impatto economico e culturale. Le tendenze in atto al «centro» vengono di norma rilevate più prontamente e articolate più chiaramente in luoghi temporaneamente relegati ai «margini». Vivere ai confini del centro della civiltà significa stare abbastanza vicini da vedere le cose chiaramente, ma abbastanza distanti da «oggettificarle» e dunque fondere e condensare le percezioni in concetti. Non fu una «mera coincidenza», dunque, che il vangelo giungesse dalla Scozia: la ricchezza proviene dal lavoro, essendo questo la principale e forse unica fonte di benessere.

Come Karl Polanyi avrebbe osservato molti anni dopo, aggiornando l'intuizione di Karl Marx, il punto di partenza della «grande trasformazione» che partorì il nuovo ordine industriale fu la separazione dei lavoratori dai loro mezzi di sussistenza. Quel momento fatidico fu parte di un più generale distacco: produzione e scambio cessarono di essere iscritti in un più generale, onnicomprensivo, indivisibile modo di vita, creando in tal modo le condizioni perché il lavoro – insieme alla terra e al denaro – fosse considerato una semplice merce e come tale trattato. Potremmo dire che fu questa stessa separatezza che dette alla capacità di lavorare e ai suoi detentori libertà di movimento e quindi la possibilità di essere collocati a diversi («migliori», più utili o più redditizi) utilizzi, ricombinati, riaccorpati in altri («migliori», più utili o più redditizi) ordinamenti. La separazione delle attività produttive dal resto degli obiettivi di vita permise di congelare la «fatica fisica e mentale» in un fenomeno a sé stante: una «cosa» che poté essere trattata come tutte le cose, vale a dire da «gestire», muovere, unire ad altre «cose» o fare a pezzi.

In assenza di tale disgiungimento, sarebbe stato ben difficile separare mentalmente l'idea di lavoro dalla «totalità» alla quale apparteneva «naturalmente» e condensarla in un soggetto autonomo. Nella visione preindustriale di ricchezza tale totalità trovava incarnazione nella «terra», ivi incluso chi provvedeva alla semina e al raccolto. Il nuovo ordine industriale e la rete concettuale che permise la proclamazione dell'avvento di una diversa società – una società industriale – nacquero in Gran Bretagna; e la Gran Bretagna si distinse dai suoi vicini europei per aver distrutto il proprio ceto rurale e con esso il legame «naturale» fra terra, fatica umana e ricchezza. Si dovette dapprima rendere i

contadini esseri inutili, sradicati e «senza padrone» perché potessero essere visti come dei contenitori o dei possessori mobili di una «capacità lavorativa» di pronto utilizzo e perché quel potere fosse definito una potenziale «fonte di ricchezza» in sé e per sé.

Tale opera di sradicamento dei lavoratori apparve al più riflessivi fra i testimoni dell'epoca un'espressione di emancipazione del lavoro, parte integrante dell'inebriante senso di liberazione delle capacità umane in generale da vessatrici e illogiche restrizioni parrocchiali, dalla forza dell'abitudine e dall'inerzia ereditaria. Ma l'emancipazione del lavoro dalle sue «restrizioni naturali» non rese il lavoro libero di fluttuare, sradicato o «senza padrone» per lungo tempo; e non lo rese affatto autonomo, libero di decidere e seguire la propria strada. L'autoriproducentesi «tradizionale stile di vita» ormai smantellato o non più funzionante, di cui il lavoro faceva parte prima della sua emancipazione, fu sostituito da un altro ordine; ma questa volta si trattò di un ordine prestabilito, un ordine «costruito», non più il sedimento di ciechi contorcimenti del destino e degli errori della storia, ma un prodotto del pensiero e dell'azione razionale. Una volta scoperto che il lavoro era la fonte della ricchezza, fu compito della ragione utilizzare, prosciugare e sfruttare quella fonte nel più efficiente dei modi.

Alcuni commentatori imbevuti del nuovo, turbolento spirito dell'epoca moderna (Karl Marx in testa) videro il declino del vecchio ordine principalmente come il risultato di un deliberato attacco dinamitardo: un'esplosione causata da una bomba installata dal capitale e tesa a «fondere i corpi solidi e profanare le cose sacre». Altri, come Tocqueville, più scettici e molto meno entusiasti, videro in quella scomparsa un caso di implosione anziché di esplosione: in retrospettiva, essi individuaronero i semi della catastrofe nel cuore dell'ancien régime (sempre più facili da rilevare in retrospettiva) e interpretarono essenzialmente il frenetico e tracotante dinamismo dei nuovi padroni come null'altro che un'applicazione più vigorosa e determinata degli stessi balsami miracolosi già collaudati molto tempo addietro dal vecchio ordine nel disperato, ma vano tentativo di evitare o quanto meno procrastinare la propria dipartita. Pressoché assente, tuttavia, fu il dibattito sulle prospettive del nuovo regime e le intenzioni dei suoi padroni: il vecchio e ormai defunto ordine andava sostituito da uno nuovo, meno vulnerabile e più affidabile del precedente. Occorreva pensare e costruire nuovi corpi solidi per riempire il vuoto lasciato da quelli liquefatti. Tutto quanto andava alla deriva doveva essere nuovamente ancorato, e in modo più sicuro che mai. Volendo esprimere la stessa intenzione nell'idioma oggi di moda: ciò che era stato «sradicato» sarebbe dovuto essere prima o poi nuovamente «reincorporato».

Sradicamento dei vecchi legami locali/comunitari, dichiarazione di guerra ai vecchi usi e al diritto consuetudinario, distruzione e polverizzazione dei pouvoirs intermédiaires: il risultato complessivo di tutto ciò fu l'intossicante delirio del «nuovo inizio». «Fondere i corpi solidi» fu come fondere la ghisa per erigere colonne di acciaio. Le realtà fuse e ora fluide sembravano pronte a essere reincanalate in nuovi stampi, per acquisire una forma altrimenti irrealizzabile qualora si fosse loro concesso di scorrere nei letti dei fiumi che essi stessi si erano scavati. Nessun intento, per quanto ambizioso, sembrò superare la capacità umana di pensare, scoprire, inventare, progettare e agire. Se la società felice – la società di uomini felici – non era proprio dietro l'angolo, il suo arrivo imminente era già preconizzato sui tavoli da disegno degli uomini di ingegno, e il profilo da questi abbozzato trovò realizzazione pratica negli uffici e posti di comando degli uomini di azione. L'obiettivo cui gli uni e gli altri dedicarono ogni sforzo fu la costruzione di un nuovo ordine. L'appena scoperta libertà andava dispiegata appieno nel tentativo di creare l'ordinata routine del futuro. Niente andava lasciato al proprio volubile e imprevedibile corso, alla contingenza e alla casualità; niente andava preservato nella sua forma presente

se tale forma poteva essere migliorata, resa più utile ed efficiente.

Tale nuovo ordine in cui tutte le finalità al momento disgiunte tra loro sarebbero state nuovamente accorpate, in cui i relitti delle passate fatalità, i naufraghi abbandonati su un'isola deserta o alla deriva sarebbero stati portati a terra, reincorporati e legati al loro posto, sarebbe stato massiccio, solido, scavato nella pietra o fuso nell'acciaio: in poche parole destinato a durare. Grande era bello, grande era razionale; «grande» era sinonimo di potere, ambizione e coraggio. Il sito di costruzione del nuovo ordine industriale era costellato di monumenti a quel potere e a quell'ambizione, monumenti che potevano essere o meno indistruttibili, ma certamente costruiti per apparire tali: fabbriche gigantesche riempite in lungo e in largo da pesanti macchinari e brulicanti di operatori di macchina, o dense reti di canali, ponti e strade ferrate punteggiate da maestose stazioni ferroviarie volte a emulare gli antichi templi eretti per adorare l'eternità e per la gloria eterna degli adoratori.

Lo stesso Henry Ford che dichiarò che «la storia è una bolla», che «non vogliamo la tradizione» e che «vogliamo vivere nel presente e la sola storia che valga qualcosa è quella che creiamo oggi», un bel giorno decise di raddoppiare il salario ai suoi operai, motivando tale gesto con il desiderio di far sì che i suoi dipendenti potessero comprare le sue automobili. Si trattò ovviamente di una facezia: le auto comprate dagli operai di Ford rappresentavano una percentuale insignificante delle vendite totali, mentre il raddoppio dei salari pesava non poco sui costi di produzione. Il vero motivo che lo indusse a un passo così poco ortodosso fu il desiderio di mettere fine a un livello di mobilità del lavoro esasperatamente alto. Ford desiderava legare gli operai alle sue fabbriche una volta per sempre, far sì che il denaro investito per il loro addestramento fruttasse per l'intera durata della loro vita lavorativa. E per ottenere tale scopo dovette immobilizzarli, legarli al posto di lavoro fino al totale esaurimento della loro capacità lavorativa. Dovette renderli altrettanto dipendenti dal posto nella sua fabbrica e disposti a vendere il proprio lavoro al suo proprietario di quanto la sua stessa ricchezza e potere dipendessero dalla capacità di assumerli e usare il loro lavoro.

Ford espresse a voce alta ciò che altri pensavano, ma osavano a mala pena sussurrare; o meglio, espresse pubblicamente ciò che altri nella sua stessa condizione pensavano, ma erano incapaci di esprimere a parole. La scelta del nome Ford quale epitome del modello universale di intenzioni e azioni tipiche della modernità solida o del capitalismo pesante è quanto mai appropriato. Il modello fordista di un nuovo, razionale ordine dettò lo standard per la tendenza universale del suo tempo: e fu un ideale che tutti o quasi tutti gli altri imprenditori della sua epoca tentarono, con vario successo, di imitare. Consisteva nel fondere capitale e lavoro in un'unione che – come un matrimonio sacro – nessun essere umano avrebbe potuto o osato sciogliere.

La modernità solida corrispose di fatto all'epoca del capitalismo pesante: del legame tra capitale e lavoro fortificato dalla reciprocità della loro dipendenza. La sopravvivenza dei lavoratori dipendeva dall'avere un lavoro; la riproduzione del capitale dipendeva dalla capacità di assumere manodopera. Il loro punto di incontro aveva un indirizzo fisso; nessuno dei due poteva trasferirsi facilmente altrove: le massicce mura delle fabbriche stringevano e asserragliavano entrambi i partner in una prigione comune. Capitale e lavoratori erano uniti, si potrebbe dire, nel bene e nel male, nella salute e nella malattia e finché morte non li separava. L'officina era il loro habitat comune, al contempo campo di battaglia per una guerra di trincea e casa naturale per sogni e speranze.

A mettere faccia a faccia capitale e lavoro e a legarli l'uno all'altro era la transazione della compravendita; e così, per restare vivi, ciascuno dei due doveva essere pronto a quella transazione: i proprietari del capitale dovevano essere costantemente in grado di

comprare il lavoro, e i proprietari del lavoro dovevano stare all'erta, sani, forti e appetibili, sì da non scoraggiare potenziali acquirenti e non addossare loro l'intero costo della loro condizione. Ciascuna parte aveva i propri «interessi costituiti» nel tenere la controparte in buona salute. Non sorprende che la «rimercificazione» del capitale e del lavoro fosse diventata la principale funzione e preoccupazione della politica e del supremo organismo politico, lo Stato. Questi doveva provvedere a che i capitalisti fossero in grado di acquistare il lavoro e potessero permettersi di pagare il prezzo stabilito. I disoccupati erano un vero e proprio «esercito di riserva del lavoro», e dunque dovevano essere tenuti sempre pronti nel caso fossero richiamati in servizio attivo. Lo Stato assistenziale, uno Stato dedito a svolgere esattamente tale funzione, era per tale motivo realmente «al di sopra della destra e della sinistra», un sostegno senza il quale né il capitale né il lavoro potevano stare vivi e vegeti, né tanto meno crescere.

Qualcuno considerò lo Stato assistenziale una misura temporanea, pronta a sparire una volta che l'assicurazione collettiva contro le disgrazie avesse reso l'assicurato abbastanza audace e dotato di risorse da sviluppare appieno il proprio potenziale e trovare il coraggio di correre rischi, e così consentirgli, per così dire, di «reggersi sulle sue gambe». Osservatori più scettici videro nello Stato assistenziale un servizio sanitario finanziato e gestito collettivamente, un'operazione igienicosanitaria da portare avanti fino a quando l'iniziativa capitalista avesse continuato a generare spreco sociale che non aveva né l'intenzione né le risorse per riciclare (vale a dire, ancora per lungo tempo). Tutti concordavano, tuttavia, sul fatto che lo Stato assistenziale fosse uno strumento volto a fronteggiare le anomalie, a evitare deviazioni dalla norma e ad alleviarne le conseguenze qualora se ne fossero verificate. E la norma, mai contestata, era il rapporto diretto e reciproco tra capitale e lavoro, nonché il compito di risolvere tutte le importanti e fastidiose questioni sociali inerenti tale rapporto.

Chiunque trovava impiego alla Ford poteva essere sicuro che avrebbe terminato lì la propria vita lavorativa. L'orizzonte temporale del capitalismo pesante era di lungo periodo. Per i lavoratori, tale orizzonte derivava dalla prospettiva di un impiego a vita in un'azienda che poteva essere o meno immortale, ma il cui arco vitale superava di gran lunga il proprio. Per i capitalisti, il «gioiello di famiglia» destinato a durare ben oltre l'arco di vita di qualsiasi suo esponente era incarnato nelle fabbriche che essi ereditavano, costruivano o che andavano comunque ad aggiungersi ai cimeli di famiglia.

Per dirla in breve: la mentalità «a lungo termine» equivaleva a un'aspettativa nata dall'esperienza – e da quella esperienza costantemente e convincentemente corroborata – che i rispettivi destini di chi comprava e di chi vendeva il lavoro fossero strettamente e inseparabilmente interconnessi e lo sarebbero stati ancora per moltissimo tempo (praticamente per sempre), e che perciò elaborare un modo di coabitazione sopportabile fosse altrettanto «nell'interesse di tutti» di quanto lo fosse la negoziazione delle regole di convivenza civile tra gli inquilini di uno stabile. Perché quell'esperienza mettesse radici occorsero molti decenni, forse più di un secolo, ed emerse alla fine del lungo e tortuoso processo di «solidificazione». Come ha affermato Richard Sennett nel suo recente studio, solo dopo la seconda guerra mondiale l'originario disordine dell'epoca capitalista venne infine sostituito, almeno nelle economie più avanzate, da «forti sindacati, garanzie di stato sociale e grandi aziende», che messe insieme produssero un'era di «relativa stabilità».

Tale «relativa stabilità» implicava, certo, una perenne conflittualità. Ancor meglio, essa rese tale conflittualità possibile e, in un senso alquanto paradossale ben rilevato all'epoca da Lewis Coser, «funzionale»: nel bene e nel male, gli antagonisti erano legati gli uni agli altri da una reciproca dipendenza. Scontri, prove di forza e i susseguenti negoziati rafforzavano l'unità delle parti in lotta proprio perché nessuna di esse poteva permettersi

di andarsene per la propria strada ed entrambe sapevano che la loro sopravvivenza dipendeva dalla capacità di trovare soluzioni accettabili per tutti. Fin quando si presunse che tale reciproca compagnia fosse destinata a durare, le regole di tale integrazione furono il centro di intensi negoziati, a volte di acrimonia, scontri e rese dei conti, altre volte di tregue e compromessi. I sindacati trasformarono l'impotenza dei singoli lavoratori in un potere di contrattazione collettivo e combatterono con alterni successi per riformulare normative penalizzanti in diritti dei lavoratori e rimodellarle in restrizioni imposte alla libertà di manovra dei datori di lavoro. Fintantoché e nella misura in cui tale reciproca dipendenza durò, anche gli impersonali ritmi di lavoro odiatissimi dagli artigiani ammassati nelle prime fabbriche capitaliste (e che furono oggetto di forti resistenze, vividamente documentate da E.P. Thompson), e ancor più le loro versioni «nuove e migliorate» sotto forma dei nefandi rilevamenti dei tempi di Frederick Taylor, questi «atti di repressione e dominazione praticati dal management a tutto vantaggio dello sviluppo dell'industria-gigante» - come ebbe a esprimersi Sennett - «erano diventati un'arena nella quale i lavoratori potevano avanzare le loro richieste, un'arena che conferiva potere». Conclude Sennett: «La routine può avvilire, ma anche proteggere; la routine può disgregare il lavoro, ma può anche ricostruire una vita.

Questa situazione è oggi mutata, e il principale ingrediente dello sfaccettato processo di mutamento è la nuova mentalità «a breve termine» che ha sostituito quella «a lungo termine». I matrimoni «finché morte non ci separi» sono decisamente fuori moda e sono diventati una rarità: i coniugi non si aspettano più di tenersi compagnia per sempre. Secondo stime recenti, un giovane americano con un livello di istruzione modesto si aspetta di cambiare lavoro almeno undici volte nel corso della propria vita lavorativa, e tali ritmo e frequenza sono quasi certamente destinati a crescere ulteriormente prima che la vita lavorativa dell'attuale generazione sia terminata. «Flessibilità» è la parola d'ordine del giorno, e quando viene applicata al mercato del lavoro essa preconizza la fine del «lavoro così come lo intendiamo» e annuncia invece l'avvento del lavoro con contratti a termine o senza contratto, posizioni prive di qualsiasi sicurezza, ma con la clausola del «fino a ulteriori comunicazioni». La vita lavorativa è satura di incertezza.

Dal matrimonio alla coabitazione

Ovviamente, si può controbattere sostenendo che non c'è nulla di particolarmente nuovo in questa situazione: la vita lavorativa è sempre stata costellata di incertezze. È vero; tuttavia, l'incertezza odierna è di tipo completamente nuovo. I temuti disastri che potrebbero rovinare la vita di un uomo e le sue prospettive non sono del tipo che si possano respingere o quanto meno contrastare e mitigare alleandosi, unendo le forze o adottando misure congiuntamente dibattute, concordate o imposte. Oggi i peggiori disastri colpiscono alla cieca, scegliendo le proprie vittime in base alla logica più bizzarra o senza alcuna logica apparente, menando i loro fendenti a casaccio, cosicché non c'è alcun modo di prevedere chi è condannato e chi si salverà. L'odierna incertezza è una possente forza individualizzatrice. Divide anziché unire, e poiché non c'è alcun modo di sapere chi domani si sveglierà in quale categoria, l'idea di «interessi comuni» diventa sempre più nebulosa e perde qualsiasi valore concreto.

Paure, ansie e afflizioni dell'epoca contemporanea sono fatte per essere patite in solitudine. Non si sommano, non si cumulano in una «causa comune», non hanno alcun indirizzo specifico, e tanto meno ovvio. Ciò priva la politica solidaristica del suo passato carattere di tattica razionale e suggerisce una strategia di vita del tutto diversa da quella

che portò alla creazione delle difensivistiche e militanti organizzazioni operaie. Nel parlare con persone già colpite o timorose di essere colpite dai mutamenti in atto nel quadro occupazionale, Pierre Bourdieu si sentì ripetutamente dire che «dinanzi alle nuove forme di sfruttamento, favorite soprattutto dalla liberalizzazione del lavoro e dallo sviluppo dell'occupazione a tempo, le forme tradizionali di azione sindacale sono percepite come inadeguate». Bourdieu ne trae la conclusione che i recenti mutamenti «hanno infranto i pilastri della passata solidarietà» e che il conseguente «disincanto va di pari passo col venir meno dello spirito di partecipazione e di militanza politica».

In una situazione nella quale il lavoro è diventato a tempo e precario, spogliato di salde (figuriamoci garantite) prospettive e perciò reso episodico, in cui praticamente tutte le regole concernenti il gioco di promozioni e licenziamenti sono state ridotte in cenere o tendono a cambiare prima che la partita sia terminata, è ben difficile che lealtà e impegno reciproco possano germogliare e mettere radici. Diversamente dall'epoca della dipendenza reciproca e di lungo periodo, non esiste nessuno stimolo ad acquisire un forte e serio – e ancor meno duraturo – interesse alla buona riuscita dello sforzo comune e a sviluppare intese destinate comunque a essere transitorie. Il posto di lavoro viene vissuto come un camping nel quale si pianta la tenda per qualche giorno, ma che si potrebbe abbandonare in qualsiasi momento qualora i comfort offerti siano ritenuti insufficienti o comunque non soddisfacenti, anziché come un domicilio comune in cui si è inclini a risolvere i problemi e a stabilire con pazienza regole di coabitazione accettabili. Mark Granovetter ha sostenuto che la nostra è un'epoca di «legami deboli», mentre Sennett propone che «forme labili di associazione sono più utili dei rapporti di lungo periodo». L'odierna versione «liquefatta», «fluttuante», frammentata e deregolamentata di modernità può anche non preannunciare il divorzio e la rottura definitiva delle comunicazioni, ma certamente inaugura l'avvento del capitalismo leggero e fluttuante, caratterizzato dal disimpegno e dall'allentamento dei legami che uniscono capitale e lavoro. Si potrebbe dire che questa faticosa separazione ricalca il passaggio dal matrimonio alla «convivenza», con tutti i relativi atteggiamenti e conseguenze di fondo, ivi incluso l'assioma della temporaneità della coabitazione e la possibilità che il rapporto possa rompersi in qualsiasi momento e per qualunque motivo, una volta estintosi il bisogno o il desiderio. Se lo stare insieme era una questione di reciproco accordo e di mutua dipendenza, il disimpegno è unilaterale: uno dei due partner ha acquisito un'autonomia che forse aveva sempre segretamente desiderato, ma che prima non aveva mai preso in seria considerazione. In una misura mai realmente acquisita dai «proprietari assenteisti», il capitale si è sbarazzato della propria dipendenza dal lavoro grazie a una nuova libertà di movimento che in passato non poteva neanche sognare. Riproduzione e crescita del capitale, profitti e dividendi, e il soddisfacimento degli azionisti sono diventati tutti fattori in gran parte indipendenti dalla durata di un qualsiasi tipo di coinvolgimento locale con il lavoro.

Tale indipendenza non è, ovviamente, assoluta, e il capitale non è ancora tanto mobile quanto vorrebbe e si sforza di diventare. La gran parte dei calcoli deve ancora fare i conti con considerazioni di carattere territoriale (locale), e il «potere di disturbo» dei governi locali può ancora imporre fastidiose restrizioni alla libertà di movimento del capitale. Quest'ultimo è tuttavia diventato extraterritoriale, leggero e libero in una misura mai vista prima, e il suo livello di mobilità spaziale già acquisito è quasi sempre sufficiente a ricattare gli organismi politici legati al territorio e a imporne la sottomissione alle loro richieste. La minaccia (anche se non esplicitata e fatta soltanto balenare) di rompere i legami locali e spostarsi da qualche altra parte è qualcosa che qualsiasi governo responsabile, a salvaguardia propria o del proprio elettorato, non può non tenere nella massima considerazione e a cui non può non tentare di porre riparo subordinando le

proprie politiche a tal fine.

Oggi la politica è diventata in misura senza precedenti un tiro alla fune tra la velocità di movimento del capitale e le funzioni «a rilento» dei poteri locali, e sono quasi sempre questi ultimi ad avvertire la sensazione di combattere una guerra impossibile da vincere. Un governo dedito al benessere del proprio elettorato non ha altre speranze che implorare e sedurre – anziché costringere – il capitale a entrare, e, una volta entrato, a trattarlo con tutti i riguardi. E ciò si può fare (o si può tentare di farlo) «creando condizioni migliori per la libera impresa» (per riprendere il gergo politico comune nell'epoca del libero commercio), il che significa adattare il gioco della politica alle regole della «libera impresa», vale a dire porre tutto il potere di regolamentazione di cui il governo dispone al servizio della liberalizzazione, usarlo per smantellare e demolire le ancora esistenti leggi e statuti «che ostacolano la libera impresa», di modo che la promessa del governo di non utilizzare i propri poteri di regolamentazione per limitare la libertà del capitale diventino credibili e convincenti; astenersi da qualsiasi mossa possa dare l'impressione che il territorio politicamente amministrato dal governo sia inospitale a tali utilizzi, aspettative e a future iniziative, o lo sia meno dei territori amministrati dai governi adiacenti. In pratica, tutto ciò significa meno tasse, meno o nessuna regola e soprattutto un «mercato del lavoro flessibile». più in generale, significa una popolazione docile, incapace e incurante di opporre una resistenza organizzata a qualsiasi decisione il capitale possa prendere. Paradossalmente, i governi possono sperare di trattenere il capitale solo convincendolo al di là di ogni ragionevole dubbio che esso è libero di andare via, anche con strettissimo o nessun preavviso.

Avendo scaricato la zavorra dei macchinari pesanti e della ciurma delle fabbriche, il capitale viaggia leggero con un semplice bagaglio a mano: una cartellina portadocumenti, un computer portatile e un telefono cellulare. Tale neoacquisita mobilità ha reso qualsiasi forma di impegno, e soprattutto di coinvolgimento stabile, al contempo superflua e insensata. Siffatto coinvolgimento limiterebbe infatti il movimento e ostacolerebbe la tanto desiderata competitività, annullando a priori le possibilità di maggiore produttività. Borse valori e consigli di amministrazione di tutto il mondo sono sempre pronti a premiare tutti i passi compiuti «nella giusta direzione» del disimpegno – «snellimenti», «ridimensionamenti», «scorporamenti» – e a punire con uguale prontezza qualsiasi notizia di ampliamento dello staff e di «impantanamento» dell'azienda in costosi progetti a lungo termine. L'houdinesca capacità di «disincatenarsi», la strategia del rifuggire e scansare e la prontezza e capacità di scappare via in caso di necessità, quel coacervo di nuova politica del disimpegno e non coinvolgimento sono i nuovi indicatori di sagacia e successo manageriale. Come Michel Crozier ha osservato molto tempo fa, essere liberi da odiosi legami, impegni onerosi e dipendenze che arrestano la libertà di manovra è sempre stato un'efficiente e prediletta arma di dominio; ma l'offerta di una simile arma e la capacità di usarla appaiono oggi distribuite meno equanimente che mai. Oggi la velocità di movimento è diventata un fattore basilare, forse il fattore principale di stratificazione sociale e di gerarchia del dominio.

Oggi le principali fonti di profitto – in particolare di grande profitto e dunque anche del capitale futuro – tendono sempre più a essere le idee anziché gli oggetti fisici. Le idee sono prodotte una sola volta, e quindi continuano a produrre ricchezza a seconda del numero di persone che riescono ad attirare in qualità di acquirenti/clienti/consumatori, non dal numero di persone assunte e incaricate di replicare il prototipo. Quando si parla di rendere le idee redditizie, oggetto di competizione sono i consumatori, non i produttori. Non sorprende che l'odierno coinvolgimento del capitale riguardi principalmente i consumatori. Solo nell'ambito di tale sfera si può parlare sensatamente di

«reciproca dipendenza». Per essere competitivo, efficiente e redditizio, il capitale dipende dai consumatori, e i suoi itinerari sono guidati dalla presenza o assenza dei consumatori o dalle loro possibilità di produrre, di generare e quindi alimentare la domanda di idee disponibili. Nella pianificazione dei viaggi e delle dislocazioni del capitale, la presenza di una forza lavoro è un fattore secondario. Di conseguenza, il «potere di presa» di una manodopera locale sul capitale (più in generale, sulle condizioni dell'occupazione e sulla disponibilità di posti di lavoro) si è considerevolmente ridotto.

Robert Reich sostiene che le persone oggi impegnate in un'attività economica possono essere grosso modo divise in quattro grandi categorie. I «manipolatori simbolici», persone che inventano le idee e i modi per farle apparire desiderabili e commerciabili, formano la prima categoria. La seconda è costituita da quelli impegnati nella riproduzione del lavoro (educatori o funzionari vari dello stato sociale). La terza comprende persone impiegate nel settore dei «servizi personali» (il tipo di occupazione che John O'Neill ha classificato come «commercio di pelle umana»), che richiedono un contatto diretto con i fruitori del servizio; il grosso di questa categoria è costituito dai venditori di prodotti e da chi fomenta il desiderio di tali prodotti.

Infine, la quarta categoria comprende le persone che nell'ultimo secolo e mezzo hanno formato il «substrato sociale» del movimento operaio. Sono, come li definisce Reich, i «lavoratori di routine» legati alla catena di montaggio o (nelle fabbriche più moderne) alle reti informatiche e a dispositivi automatizzati come ad esempio le barriere di controllo. Oggi, costoro tendono a essere gli elementi più facilmente smaltibili e sostituibili del sistema economico. Il loro lavoro non richiede alcuna specializzazione particolare né alcuna capacità di interazione sociale, e dunque sono i più facili da rimpiazzare; non dispongono delle doti capaci di invogliare i loro datori di lavoro a tenerseli stretti a qualsiasi costo; il loro potere contrattuale è ridotto al minimo o del tutto inesistente. Costoro sanno di essere dei lavoratori «usa e getta» e dunque non vedono alcun motivo di sviluppare un attaccamento al lavoro o di instaurare rapporti duraturi con i colleghi. Per evitare frustrazioni, tendono a escludere qualsiasi sentimento di fedeltà al proprio impiego o a legare i loro obiettivi di vita al futuro del posto in cui lavorano. Si tratta di una reazione naturale alla «flessibilità» del mercato del lavoro, che tradotta nella singola esperienza di vita significa che la sicurezza di lungo periodo è l'ultima cosa che si impara ad associare al lavoro attualmente svolto.

Come Sennett ebbe modo di rilevare allorché entrò in una panetteria di New York vent'anni dopo la sua prima visita, «il morale e la motivazione dei lavoratori è notevolmente calata a seguito delle varie tornate di ridimensionamenti. Anziché esultare per lo scansato pericolo, i superstiti attendevano funestamente l'arrivo del prossimo colpo di scure». Egli aggiunge, tuttavia, un'altra spiegazione del minore interesse dei lavoratori al proprio impiego e al posto di lavoro, e del minore desiderio di investire mentalmente e sentimentalmente nel futuro di entrambi:

In tutti i tipi di lavoro, dallo scultore al cameriere, la gente si identifica con compiti difficili, compiti che rappresentano una sfida. Ma nell'odierno, flessibile posto di lavoro, con i suoi lavoratori poliglotti che vanno e vengono a ritmo irregolare e il quotidiano susseguirsi di ordini contrapposti, i macchinari costituiscono l'unico effettivo elemento di ordine, cosicché tale elemento dev'essere facile per chiunque, non importa chi, da far funzionare. La difficoltà è controproducente in un regime di flessibilità. Per un terribile paradosso, allorché riduciamo la difficoltà e la resistenza, creiamo le condizioni ideali per un'attività acritica e indifferente da parte degli utenti.

Sul versante opposto della nuova divisione sociale, in cima alla piramide del potere del capitalismo leggero troviamo quelli per cui lo spazio conta poco o niente, quelli che sono altrove a prescindere dal posto in cui si trovano fisicamente.

Sono leggeri e volatili quanto la nuova economia capitalista che ha dato loro natali e potere. Come li descrive Jacques Attali: «Non possiedono fabbriche o terre e non occupano cariche amministrative. La loro ricchezza deriva da un bene trasportabile: la conoscenza delle leggi del labirinto». Costoro «amano creare, giocare ed essere sempre in movimento». Vivono in una società di «valori volatili, indifferente al futuro, egoistica ed edonista». «Consideriamo la novità una buona notizia, la precarietà un valore, l'instabilità un imperativo, l'ibridezza una fonte di ricchezza». Sebbene in misura diversa, padroneggiano tutti l'arte del «vivere nel labirinto»: accettazione del disorientamento, piena disponibilità a vivere al di fuori dello spazio e del tempo, con vertigini e capogiri, senza la benché minima idea della direzione o della durata del viaggio che hanno intrapreso.

Pochi mesi fa, sedevo con mia moglie nel bar di un aeroporto in attesa del volo. Due uomini sui trent'anni gironzolavano intorno al tavolino a fianco, entrambi armati di telefonino cellulare. Per tutta l'ora e mezza di attesa non si scambiarono una parola, sebbene parlassero entrambi senza interruzione: all'invisibile interlocutore situato all'altro capo del telefono. Ciò non significa che fossero ignari dell'altrui presenza. Anzi, era proprio la consapevolezza di quella presenza che sembrava motivare le loro azioni. I due uomini erano impegnati in una competizione: intensa, affannata e furiosa come può essere una competizione. Chiunque dei due terminava la conversazione telefonica mentre l'altro stava ancora parlando, cercava febbrilmente un altro numero da digitare; appariva evidente che il numero di connessioni, il grado di «connettività», la densità delle rispettive reti di cui erano nodo, la quantità di altri nodi cui potevano connettersi a piacimento, erano questioni di grande e forse superiore importanza per entrambi: indici di status sociale, potere e prestigio. Entrambi trascorsero quei novanta minuti in quello che era, in rapporto al bar dell'aeroporto, uno spazio esterno. Allorché fu annunciato l'imbarco, entrambi chiusero la ventiquattrore con gesti perfettamente sincronizzati e se ne andarono, entrambi col cellulare attaccato all'orecchio. Sono sicuro che nessuno dei due avesse minimamente notato me e mia moglie seduti a due metri di distanza e con gli occhi fissi su di loro. - Per quanto concerneva la loro Lebenswelt, essi erano (sul modello degli antropologi censurati da Claude Lévi-Strauss) fisicamente vicini a noi e tuttavia spiritualmente distanti mille miglia.

Nel suo brillante saggio su quello che ha definito capitalismo «soft», Nigel Thrift osserva lo straordinario mutamento di vocabolario e di quadro cognitivo che caratterizza la nuova élite globale ed extraterritoriale. Per esplicitare il senso delle loro azioni essi usano metafore quali «danzare» o «navigare». Non parlano più di «tecnica» o di «ingegneria», ma piuttosto di culture e di reti, di squadre e di coalizioni; e di influenze anziché di controllo, di direzione e amministrazione. Si occupano di forme di organizzazioni più fluide che possono essere assemblate, smantellate e riassemblate con breve o senza preavviso: si tratta di una forma di assemblaggio talmente fluida che ben corrisponde alla loro visione del mondo che li circonda, un mondo «molteplice, complesso e in rapido movimento, e dunque 'ambiguo', 'incoerente' e 'plastico', «incerto, paradossale, finanche caotico». L'odierna organizzazione aziendale ha in sé un elemento di disorganizzazione volutamente intrinseco: quanto solido e più fluido, tanto meglio. Al pari di qualsiasi altra cosa al mondo, tutta la conoscenza non può che invecchiare rapidamente e dunque è il «rifiuto di accettare la conoscenza stabilita», di procedere per precedenti e di riconoscere la saggezza delle lezioni dell'esperienza accumulata che è oggi considerato il precetto

dell'efficienza e della produttività.

I due giovani col cellulare che osservai al bar dell'aeroporto erano probabilmente esemplari (reali o aspiranti) di quella nuova e numericamente esigua élite di residenti del cyberspazio che prospera sull'incertezza e instabilità di tutte le cose terrene, ma lo stile di chi domina tende a diventare lo stile dominante, se non attraverso l'offerta di una scelta allettante, quanto meno imponendo uno stile di vita la cui imitazione diventa al contempo un desiderio e un imperativo, trasformandosi in una questione di autosoddisfacimento e sopravvivenza. Sono poche le persone che trascorrono molto tempo nei bar degli aeroporti, e ancora meno quelle che considerano tali posti il loro elemento naturale, o che quanto meno sono sufficientemente extraterritoriali da non sentirsi oppressi o ostacolati dal tedio del luogo e dalle masse rozze e schiamazzanti che lo affollano. Molti, tuttavia – forse la maggioranza –, sono i nomadi che non abbandonano mai la propria grotta. Possono ancora cercare riparo in casa propria, ma ben difficilmente vi troverebbero pace e solitudine, e per quanto possano sforzarsi, non sarebbero mai veramente chez soi: i ripari hanno mura porose, traforate da un'infinità di cavi e penetrate da onnipresenti onde radio.

Queste persone sono, come quasi tutte le altre prima di loro, dominate e «controllate a distanza»; ma sono dominate e controllate in modo tutto nuovo. La leadership è stata sostituita dallo spettacolo, e la sorveglianza dalla seduzione. Chi domina le onde radio domina il mondo vivente, ne stabilisce forma e contenuto. Nessuno ha bisogno di costringere o istigare gli spettatori ad assistere allo spettacolo, e guai a chi osa negare loro l'ingresso. L'accesso alle «informazioni» (preminentemente elettroniche) è diventato il diritto umano più tenacemente difeso, e il livello del benessere tra la popolazione in generale viene oggi misurato, tra le altre cose, dal numero di case dotate di (invasi da) televisori. E ciò che le informazioni ci dicono più di ogni altra cosa – a prescindere da ciò che questo «ogni altra cosa» possa significare – è la fluidità del mondo abitato e la virtù della flessibilità dei suoi residenti. «Le notizie», quella parte di informazioni elettroniche che più di altre è suscettibile di essere scambiata per la reale rappresentazione del «mondo esterno», che più di ogni altra reclama il ruolo di «specchio della realtà» (e che più di ogni altra parte è accreditata a riflettere tale realtà fedelmente e senza distorsioni), sono, secondo Pierre Bourdieu, la più deperibile delle merci in offerta; di fatto, la speranza di vita delle notizie è risibilmente breve se raffrontata a quella delle soap opera o dei talk-show, ma la deperibilità delle notizie in quanto informazioni sul «mondo reale» è di per sé un'importantissima informazione: le notizie trasmesse dalla TV sono la costante, quotidianamente reiterata celebrazione della velocità mozzafiato del cambiamento, dell'invecchiamento accelerato e della perpetuità di nuovi inizi.

«Excursus»: una breve storia della procrastinazione Cras, in latino, significa «domani». La parola possedeva anche una sua elasticità semantica, cosicché si riferiva, non diversamente dal notoriamente vago *mañana*, a un indefinito «più tardi»: il futuro in quanto tale. Crastinus è tutto quanto appartiene al domani. Procrastinare significa collocare qualcosa tra le cose che appartengono al domani. Collocare qualcosa in quel posto, il che significa che domani non è il posto naturale di quella cosa, che la cosa in questione non appartiene a quel posto per suo diritto naturale. Per implicazione, il suo posto naturale è altrove. Dove? Nel presente, ovviamente. Per atterrare nel domani, le cose devono prima essere estrapolate dal presente o vedersi negato l'accesso. Procrastinare significa non prendere le cose così come vengono, non agire secondo il naturale succedersi delle cose. Contrariamente a un'impressione oltremodo comune in epoca moderna, la procrastinazione non è una questione di accidia, indolenza, acquiescenza o lassismo; è una posizione attiva, un tentativo di assumere il controllo sulla

sequenza di eventi e renderla diversa da quella che sarebbe stata se si fosse rimasti docili e acquiescenti. Procrastinare significa manipolare le possibilità della presenza di una cosa rimandando e posticipando il suo diventare presente, tenendola a distanza e differendo la sua immediatezza.

La procrastinazione è un esercizio culturale venuto alla luce all'alba della modernità. Il suo nuovo significato e valenza etica derivano dal nuovo significato acquisito dal tempo: il tempo ha una sua storia, il tempo è la storia. Tale significato derivava dal tempo concepito come un passaggio tra i «momenti presenti» di diversa qualità e vario valore, il tempo considerato come in viaggio verso un altro presente distinto (e di regola più desiderabile) dal presente vissuto fino a ora.

In breve: il termine procrastinazione ha tratto il suo significato moderno dal tempo vissuto come pellegrinaggio, come percorso di avvicinamento a un obiettivo. In tale tempo, ciascun presente viene valutato da qualcosa che viene dopo. Qualsiasi valore questo presente attuale possa avere, non è che un segnale premonitore di un futuro e più alto valore. Scopo compito - del presente è avvicinare a tale valore superiore. Di per sé il tempo presente non ha alcun significato e valore, e dunque è invalidato, monco e incompleto. Il significato del presente sta nel suo futuro; tutto quanto è a portata di mano viene valutato e acquista significato in base al *noch-nichtgeworden*, ciò che non-esiste-ancora.

Vivere una vita come pellegrinaggio è perciò intrinsecamente un'aporia. Obbliga ciascun presente a servire qualcosa che non-è-ancora, e a servirlo colmando la distanza, tendendo alla prossimità e all'immediatezza. Ma qualora la distanza fosse colmata e l'obiettivo raggiunto, il presente perderebbe tutto ciò che gli ha dato significato e valore. La razionalità strumentale preferita e privilegiata dalla vita del pellegrino impone la ricerca di mezzi atti a compiere la straordinaria impresa di tenere sempre in vista il fine degli sforzi senza tuttavia mai raggiungere la prossimità, di avvicinare sempre più il fine e al contempo impedire che la distanza venga ridotta a zero. La vita del pellegrino è un viaggio-verso-la-realizzazione, ma in siffatta vita «realizzazione» equivale alla perdita di significato. Viaggiare verso la realizzazione conferisce significato alla vita del pellegrino, ma tale significato è venato di un impulso suicida, non può sopravvivere al completamento del proprio destino.

La procrastinazione riflette appieno tale ambivalenza. Il pellegrino procrastina al fine di prepararsi meglio ad afferrare le cose che contano realmente. Ma afferrarle significa la fine del pellegrinaggio, e dunque la fine di quella vita in quanto frutto del suo unico significato. Per tale motivo, la procrastinazione ha un'insita tendenza a spezzare in anticipo qualsiasi limite temporale e a protrarsi all'infinito: ad *kalendas Graecas*. La procrastinazione tende a diventare l'obiettivo di se stessa. La cosa più importante che viene rinviata nell'atto di procrastinazione tende a essere la fine della procrastinazione stessa.

Il precetto attitudinale/comportamentale che gettò le fondamenta della società moderna e rese il modo moderno di essere-nel-mondo al tempo stesso possibile e inevitabile fu il principio del «ritardo della gratificazione» (del soddisfacimento di un bisogno o di un desiderio, del momento di un'esperienza piacevole, del godimento). È in questo avatar che la procrastinazione fece il suo ingresso sulla scena moderna (o, più esattamente, rese la scena moderna). Come ci ha spiegato Max Weber, fu questa particolare dilazione, anziché la fretta e l'impazienza, a produrre tali straordinarie e pregnanti innovazioni moderne quali, da un lato, l'accumulazione del capitale e, dall'altro, il diffondersi e radicarsi dell'etica del lavoro. Il desiderio di migliorare dette a tale sforzo spinta e forza propulsiva; ma la clausola «non ancora», «non ora», indirizzò tale

sforzo verso la sua inattesa conseguenza, divenuta poi nota come crescita, sviluppo, accelerazione e, in pratica, società moderna.

Nella sua forma di «ritardo della gratificazione» la procrastinazione preservò tutta la sua implicita ambivalenza. Eros e Thanatos rivalleggiarono tra loro in ogni singolo atto di deferimento, e ogni ritardo celebrava il trionfo di Eros sul suo mortale nemico. Il desiderio stimolava lo sforzo attraverso la speranza della gratificazione, e tuttavia tale stimolo preservava la propria forza fino a quando l'anelata gratificazione restava una mera speranza. Tutti i poteri di incentivazione del desiderio erano investiti nella sua irrealizzazione. Alla fine, per restare vivo il desiderio non dovette desiderare altro che la propria sopravvivenza.

In quanto «ritardo della gratificazione», la procrastinazione preferì l'arare e il seminare al raccogliere e consumare i frutti del raccolto, l'investimento alla distribuzione dei guadagni, il risparmiare allo spendere, l'autonegazione all'autoindulgenza, il lavoro al consumo. Mai, tuttavia, denigrò il valore delle cose alle quali negava priorità, né ne sottovalutò meriti e valenza. Tali cose erano i premi dell'astinenza autoinflitta, le ricompense per la dilazione volontaria. Quanto più severa l'autolimitazione, tanto più grande sarebbe stata, alla fine, la possibilità di autoindulgenza. Risparmia, perché quanto più risparmi tanto più potrai spendere. Lavora, perché quanto più lavori tanto più potrai consumare. Paradossalmente, la negazione dell'immediatezza, l'evidente svilimento degli obiettivi si tradusse nella loro elevazione e nobilitazione. Il bisogno di attendere ingigantì gli allettanti/seducanti poteri del premio. Lungi dal declassare la gratificazione del desiderio in quanto forza propulsiva dell'attività umana, il principio della sua procrastinazione lo trasformò nel supremo scopo di vita.

Grazie alla sua ambivalenza, la procrastinazione alimentò due opposte tendenze. Una portò all'etica del lavoro, che stimolò l'inversione di ruolo tra mezzi e fini e proclamò la virtù del lavoro fine a se stesso, il ritardo della gioia in quanto valore in sé, e un valore più nobile di tutti gli altri valori che si presumeva dovesse servire; l'etica del lavoro fece sì che il ritardo venisse esteso all'infinito. L'altra condusse all'estetica del consumo - riducendo il lavoro a un ruolo meramente subordinato, strumentale, un'attività che trae tutto il proprio valore non da ciò che è, ma da ciò per cui prepara il terreno - e a una visione dell'astensione e della rinuncia in quanto sacrifici forse necessari, ma onerosi e fortemente avversati., se possibile da ridurre al minimo indispensabile.

Essendo una spada a doppia lama, la procrastinazione poté servire la società moderna nella sua fase sia solida sia liquida, del produttore e del consumatore, pur oberando ciascuna fase di tensioni e irrisolti conflitti attitudinali e assiologici. Il passaggio all'odierna società dei consumi significò dunque uno spostamento di accento più che un mutamento di valori. E tuttavia forzò il principio della procrastinazione fino al punto di rottura. Tale principio è oggi vulnerabile in quanto ha perso lo scudo protettivo dell'imposizione etica. Il «ritardo della gratificazione» non è più un segno di virtù morale: è un puro e semplice fardello, un onere problematico, sintomo di ordinamenti sociali imperfetti, inadeguatezza personale, o entrambe le cose. Non un'esortazione, ma una rassegnata e triste ammissione di uno spiacevole (ma curabile) stato di cose.

Se l'etica del lavoro tendeva a un'estensione all'infinito del ritardo, l'estetica del consumo sprona alla sua abolizione. Noi viviamo, come afferma George Steiner, in una «cultura da casinò», e all'interno del casinò il frequente risuonare del classico «Rien ne va plus!» sancisce l'atteso limite alla procrastinazione; se un atto deve essere premiato, il premio è immediato. Nella cultura da casinò il soddisfacimento dei bisogni è immediato, ma il soddisfacimento stesso dev'essere anch'esso effimero, non deve durare oltre il successivo giro di pallina, deve essere breve quanto la sua attesa, per paura che acquieti,

anziché ricreare e rinfocolare, il desiderio, il più ambito dei premi nel mondo dominato dall'estetica del consumo.

E così, inizio e fine della procrastinazione si incontrano, la distanza tra il desiderio e la sua gratificazione si condensa nel momento di estasi, di cui, come ha osservato John Tusa (sul «Guardian» del 19 luglio 1997), deve esserci grande abbondanza: «Immediati, costanti, diversificati, divertenti, sempre più numerosi, in forme sempre maggiori, in sempre più numerose occasioni». L'unica qualità delle cose e delle azioni che conti ancora è «l'immediata e costante autogratificazione». Ovviamente, la richiesta di una gratificazione immediata va contro il principio della procrastinazione. Ma in quanto immediata, la gratificazione non può essere costante a meno che non sia anche effimera, destinata a esaurirsi col venir meno della sua capacità di distrazione e intrattenimento. Nella cultura da casinò il principio della procrastinazione è attaccato contemporaneamente su due fronti. Sotto pressione ci sono il ritardo dell'arrivo della gratificazione e il ritardo della sua dipartita.

Questa, tuttavia, è solo una parte della storia. Nella società dei produttori, il principio etico della gratificazione ritardata assicurava di norma la durabilità dello sforzo lavorativo. Nella società dei consumatori, viceversa, lo stesso principio può ancora essere necessario all'atto pratico per garantire la durabilità del desiderio. Poiché il desiderio è qualcosa di molto più effimero, fragile e facile a estinguersi del lavoro, e diversamente da questo non viene rinfocolato dalle routine istituzionalizzate, difficilmente può sopravvivere allorché il soddisfacimento viene rinviato ad *kalendas Graecas*. Per restare vivo e vegeto, il desiderio ha bisogno di essere periodicamente, e ripetutamente, gratificato; e tuttavia la gratificazione decreta la fine del desiderio. Una società governata dall'estetica del consumo abbisogna dunque di un tipo di gratificazione molto particolare: una gratificazione che sia - come il *pharlnakon* di Derrida - al contempo una medicina e un veleno, o piuttosto una droga da somministrare con estrema cautela, sì da evitare dosaggi letali. Una gratificazione mai pienamente gratificante, mai assaporata appieno, sempre interrotta a metà...

La procrastinazione serve la cultura del consumatore attraverso la sua stessa autonegazione. Fonte dello sforzo creativo è non più il desiderio indotto di ritardare la gratificazione del desiderio, ma il desiderio indotto di ridurre il ritardo o abolirlo del tutto, insieme a quello di ridurre la durata della gratificazione allorché questa giunge. La cultura che muove guerra alla procrastinazione è una novità assoluta nella storia moderna. In essa non c'è spazio per la presa di distanza, la riflessione, la continuità, la tradizione: quella *Wiederholung* (ricapitolazione) che secondo Heidegger era la modalità dell'Essere così come noi la conosciamo.

I legami umani nel mondo fluido

I due tipi di spazio occupati dalle due categorie di persone sono straordinariamente diversi e tuttavia interrelati; non si parlano, ma comunicano costantemente; hanno poco in comune, ma simulano somiglianza. Sono governati da logiche estremamente difforni, forgiando esperienze di vita diverse, danno origine a percorsi di vita divergenti e a narrazioni che utilizzano definizioni distinte e spesso opposte di codici di comportamento simili. E tuttavia entrambi fanno parte dello stesso mondo, quello della vulnerabilità e della precarietà.

Uno dei più acuti analisti dei nostri tempi, Pierre Bourdieu, scrisse nel 1977 un saggio intitolato *Le précarité est aujourd'hui partout*. Un titolo che diceva già tutto: la precarietà,

l'instabilità, la vulnerabilità sono le caratteristiche più diffuse (nonché quelle più dolorosamente percepite) della condizione di vita contemporanea. I teorici francesi parlano di *précarité*, quelli tedeschi di *Unsicherheit* e *Risikogesellschaft*, quelli italiani di incertezza e quelli inglesi di *insecurity*, ma tutti hanno in mente il medesimo aspetto della condizione umana, sperimentata in varie forme e sotto nomi diversi in tutto il globo, ma avvertita come particolarmente snervante e deprimente nella parte più sviluppata e ricca del pianeta, in quanto fenomeno nuovo e per molti aspetti inusitato. Il fenomeno che tutti questi concetti tentano di inglobare e articolare è l'esperienza congiunta di insicurezza (della propria posizione, diritti, qualità di vita), di incertezza (rispetto alla loro stabilità presente e futura) e di vulnerabilità (del proprio corpo, della propria persona e relative appendici: i possedimenti, il quartiere, la comunità).

La precarietà è il tratto distintivo della condizione preliminare di tutto il resto: la qualità di vita, e in particolare quella derivante dal lavoro e dall'occupazione. Tale condizione è già diventata estremamente fragile, ma continua di anno in anno a farsi sempre più instabile e inaffidabile. In molte persone, allorché ascoltano le opinioni notoriamente contraddittorie di dotti esperti, ma ancor più spesso semplicemente quando guardano e riflettono sulla sorte toccata alle persone loro più care e vicine, nasce il fondato sospetto che, per quanto rassicuranti siano le facce mostrate dai politici e per quanto sincere possano sembrare le loro promesse, la disoccupazione nei paesi ricchi sia diventata un fenomeno «strutturale»: per ciascun nuovo posto di lavoro creato molti altri sono spariti, e la verità pura e semplice è che non c'è abbastanza lavoro per tutti. E il progresso tecnologico – al pari dello stesso processo di razionalizzazione del lavoro – tende a creare sempre meno, non più, posti di lavoro.

Non occorre una fervida fantasia per vedere quanto fragile e incerta sia diventata la vita dei lavoratori in soprannumero perché non più utili. Il punto, tuttavia, è che, almeno da un punto di vista psicologico, a esserne colpiti sono anche tutti gli altri, sebbene per il momento solo di striscio. Nel mondo della disoccupazione strutturale nessuno può sentirsi completamente garantito. I lavori sicuri in aziende sicure sembrano ormai un ricordo del passato; né esistono specializzazioni ed esperienze che, una volta acquisite, possano garantire un posto di lavoro certo e, soprattutto, duraturo. Nessuno può ragionevolmente pensare di essere al riparo dalla prossima ondata di «ridimensionamento», «ottimizzazione», o «razionalizzazione», dalle erratiche fluttuazioni della domanda del mercato e dalle capricciose ma irresistibili pressioni della «competizione», della «produttività» e dell'«efficienza». «Flessibilità» è la parola d'ordine del giorno. Preconizza lavori privi di sicurezza, di impegni precisi e duraturi, lavori che non conferiscono alcun diritto futuro, che offrono niente più che occupazioni a termine o rinnovabili, licenziamento in tronco e nessun diritto alla liquidazione. Nessuno può dunque sentirsi davvero insostituibile: né chi è già stato licenziato, né chi ha il compito di licenziare altri. Anche la posizione più privilegiata può rivelarsi meramente temporanea e «fino a ulteriore comunicazione».

In assenza di una sicurezza di lungo periodo, la «gratificazione immediata» appare a buon motivo una strategia quanto mai ragionevole. Qualunque cosa possa offrire la vita, che la offra *hic et nunc*, all'istante. Chissà cosa può accadere domani. La procrastinazione del soddisfacimento ha perso il suo fascino. Alla fin fine, nessuno può sapere se il lavoro e gli sforzi investiti oggi continueranno a valere qualcosa fino al momento in cui scoccherà l'ora di intascare il premio. Inoltre, nessuno può sapere se i premi che oggi appaiono tanto allettanti saranno ancora desiderabili allorché giungeranno. L'amara esperienza ha insegnato a tutti noi che dall'oggi al domani i vantaggi possono trasformarsi in handicap, e che premi ambiti possono trasformarsi in marchi di infamia. Le mode vanno e vengono

a velocità supersonica, tutti gli oggetti del desiderio diventano obsoleti, sgradevoli e finanche ripugnanti ancor prima di essere goduti appieno. Stili di vita che oggi sono «chic», domani diventeranno biasimevoli. Per citare ancora Bourdieu: «Chi deplora il cinismo che caratterizza uomini e donne del nostro tempo non deve dimenticare di correlarlo alle condizioni sociali ed economiche che lo alimentano». Quando Roma brucia e c'è poco o nulla che si possa fare per estinguere l'incendio, mettersi a suonare la cetra non appare un'attività particolarmente sciocca o meno opportuna di qualsiasi altra.

Condizioni economiche e sociali precarie addestrano uomini e donne (o insegnano loro attraverso la dura esperienza) a percepire il mondo - il mondo intero, ivi inclusi gli altri esseri umani - come un contenitore pieno di oggetti smaltibili, oggetti monouso. Inoltre, il mondo sembra essere fatto di «scatole nere» ermeticamente sigillate e che non vanno mai aperte, maneggiate e tanto meno riparate qualora si rompano. I meccanici di automobili dei nostri giorni non sono addestrati a riparare un motore rotto o danneggiato, ma solo a smontare ed eliminare le parti logore o danneggiate e a sostituirle con altre parti prefabbricate e sigillate prese dagli scaffali del magazzino. Della struttura interna dei «ricambi» (un'espressione che dice già tutto), dei modi misteriosi in cui funzionano, hanno solo una pallidissima o nessuna idea; costoro non considerano tale conoscenza e la relativa specializzazione come parte delle loro responsabilità o qualcosa che rientri nel loro campo di competenza. E lo stesso accade nella vita: ogni «parte» è «di ricambio» e sostituibile e così dev'essere. Perché perdere tempo in riparazioni estenuanti quando bastano pochi minuti per gettare nella pattumiera la parte danneggiata e sostituirla con una nuova?

In un mondo in cui il futuro è quanto meno indistinto e nebuloso, ma più probabilmente irto di rischi e pericoli, porsi obiettivi distanti, ignorare l'interesse privato per accrescere il potere del gruppo e sacrificare il presente in nome di una felicità futura non sembra una prospettiva attraente e neanche sensata. Ogni occasione mancata è un'occasione persa, e il mancarla diventa qualcosa di imperdonabile e non facilmente scusabile, e tanto meno difendibile. Poiché i coinvolgimenti di oggi ostacolano le opportunità del domani, quanto più leggeri e superficiali essi sono, tanto minore è la probabilità che arrechino danni. «Ora» è la parola chiave nella strategia di vita, non importa a che cosa tale strategia venga applicata e cos'altro possa implicare. In un mondo insicuro e imprevedibile, i girovaghi più avveduti fanno di tutto per imitare i felici cosmopoliti che viaggiano senza bagaglio; e non versano di certo lacrime allorché si liberano di tutto quanto potrebbe ostacolare le loro mosse. Raramente si fermano abbastanza a lungo da avere il tempo di pensare che i legami umani non sono come parti di un motore, che ben di rado sono già preconfezionati e che tendono a marcire e a disintegrarsi facilmente se tenuti ermeticamente sigillati, e che non sono facilmente sostituibili una volta diventati inservibili.

E così la politica di deliberata «precarizzazione» condotta dagli operatori dei mercati del lavoro si ritrova a essere aiutata e spalleggiata (e dunque rinforzata nei suoi effetti) dalle politiche della vita, siano esse adottate deliberatamente o abbracciate per inerzia. Entrambe producono il medesimo risultato: il disfacimento e la decomposizione dei legami umani, delle comunità e delle unioni. I coinvolgimenti del tipo «finché morte non ci separi» diventano contratti «finché di reciproca soddisfazione», temporanei ed effimeri per definizione, per calcolo e per impatto pragmatico, e dunque facili a essere infranti unilateralmente, ogni qual volta uno dei partner annusi un'occasione migliore e consideri conveniente rompere l'unione anziché tentare di salvarla a ogni costo.

In altre parole, legami e unioni tendono a essere considerati e trattati come cose da essere consumate, non prodotte; sono soggetti agli stessi criteri di valutazione di tutti gli

altri oggetti di consumo. Nel mercato dei consumatori, i prodotti di lunga durata vengono generalmente offerti «in prova», e con la clausola «soddisfatti o rimborsati». Se i partner di una relazione sentimentale vengono «concettualizzati» in tali termini, allora non è più compito di entrambi «far funzionare il rapporto», far sì che duri nel bene e nel male, «in ricchezza e in povertà», nella salute e nella malattia, che induca ad aiutarsi nei momenti buoni e in quelli cattivi, se necessario ad accettare compromessi e sacrifici pur di preservarne la solidità. Diventa invece questione di ottenere soddisfazione da un prodotto di pronto consumo; se il piacere che se ne trae non è quello promesso e atteso, o se la novità viene meno e con essa la gioia, allora si può chiedere il divorzio, citando i diritti del consumatore e della legge sulla trasparenza del commercio. Non c'è alcun motivo di restare fedeli a un prodotto inferiore e ormai stantio e non cercarne uno «nuovo e migliore» nei negozi.

Risultato di tutto ciò è che la presunta temporaneità dei rapporti tende a trasformarsi in una profezia che si autorealizza. Se il legame umano, al pari di tutti gli altri oggetti di consumo, non è qualcosa che va costruito attraverso sforzi continui e occasionali sacrifici, ma qualcosa da cui ci si attende soddisfazione immediata, istantanea, al momento dell'acquisto – nonché qualcosa da rifiutare qualora non soddisfi, da tenere e usare solo fintantoché (e non un minuto di più) continua a gratificare – allora non c'è alcun senso nello «sprecare soldi per nulla», nel tentare con tutte le forze – anche a costo di pene e sacrifici – di salvare il rapporto. Anche un piccolo inciampo può causare la rovinosa caduta e frantumazione del rapporto; disaccordi banali si trasformano in beceri conflitti, piccole frizioni vengono scambiate per segnali di un'irreparabile incompatibilità. Come il sociologo americano W.I. Thomas avrebbe detto se si fosse occupato di queste faccende: se la gente dà per scontato che i propri impegni sono temporanei e a breve scadenza, questi impegni tendono a diventare tali in conseguenza delle azioni intraprese da queste persone.

La precarietà dell'esistenza sociale ispira una percezione del mondo che ci circonda come un aggregato di prodotti per il consumo immediato. Ma percepire il mondo, completo dei suoi abitanti, come un paniere di prodotti di consumo rende impervia la negoziazione di legami umani duraturi. Le persone insicure tendono a essere irritabili; sono anche intolleranti verso qualsiasi cosa si opponga ai loro desideri; e poiché molti di tali desideri sono destinati a restare inappagati, ben di rado c'è penuria di cose e persone verso cui essere intolleranti. Se la gratificazione immediata è l'unico modo di soffocare il tormentoso sentimento di vulnerabilità (ma non, si badi bene, di appagare la sete di sicurezza e certezza), non esiste alcun motivo palese di mostrarsi tollerante verso qualunque cosa o persona non in grado di soddisfare la ricerca del soddisfacimento e tanto meno riluttante a concedere la gratificazione desiderata.

Esiste tuttavia un ulteriore nesso tra la «consumerizzazione» di un mondo precario e la disintegrazione dei legami umani. A differenza della produzione, il consumo è un'attività individuale, endemicamente e irrimediabilmente individuale, anche laddove viene espletata in compagnia. Sforzi produttivi (solitamente di lungo termine) richiedono cooperazione, quand'anche solo quella prodotta da una mera somma di forze muscolari: se per trasportare un grosso tronco da un posto all'altro otto uomini impiegano un'ora, ciò non significa che un solo uomo possa eseguire lo stesso lavoro in otto ore (o in qualsiasi altro tempo). Ancor più evidente appare la necessità di collaborare nel caso di compiti più complessi che richiedono la divisione del lavoro e impongono specializzazioni diversificate non riassumibili nel know how di una sola persona; senza cooperazione non sarebbe possibile creare alcun prodotto. È la cooperazione che trasforma sforzi frammentati e disparati in un'impresa produttiva. Nel caso del consumo,

tuttavia, la cooperazione è non solo non necessaria, ma decisamente superflua. L'attività del consumare viene espletata individualmente, anche nel bel mezzo di una sala affollata. In un empito del suo versatile genio, Luis Bunuel (in *Il fantasma della libertà*) mostrò come il mangiare, quell'attività che si presume sia l'epitome dell'aggregazione e della socialità, fosse (contrariamente a quanto comunemente si crede) la più solitaria e segreta delle attività, gelosamente nascosta allo sguardo indagatore di altre persone.

L'autoperpetuarsi della non fiducia

Nel suo studio retrospettivo della società moderna/capitalista a «sviluppo compulsivo e ossessivo», Alain Peyrefitte giunge alla conclusione che il tratto distintivo e anzi costitutivo di tale società fosse la fiducia: fiducia in se stessi, negli altri, e nelle istituzioni. Tutti e tre questi elementi erano indispensabili, in quanto si condizionavano e rafforzavano a vicenda: se viene a mancare uno, gli altri due implodono e crollano. Potremmo descrivere l'odierno convulso processo di costruzione dell'ordine come un ininterrotto tentativo di gettare le fondamenta istituzionali della fiducia: offrire una cornice stabile entro cui investire la propria fiducia e rendere credibile la convinzione che i valori oggi ricercati e desiderati continueranno a essere tali anche domani, che le regole inerenti il perseguimento e l'acquisizione di questi valori continueranno a essere osservate e resteranno immuni al passare del tempo.

Peyrefitte individua nell'azienda-con-occupazione il sito più appropriato in cui piantare e coltivare il seme della fiducia. Il fatto che l'azienda capitalista fosse al contempo anche un semenzaio di conflitti e scontri non deve trarci in inganno: non c'è *défi*ance senza *confiance*, non c'è conflittualità senza fiducia. Se i dipendenti combattevano per i loro diritti, era perché avevano fiducia nella solidità della cornice strutturale entro la quale speravano e desideravano veder riconosciute le proprie rivendicazioni; vedevano nell'azienda il posto giusto cui affidare la salvaguardia dei loro diritti.

Oggi tutto ciò non è più vero, o quanto meno è sempre meno vero. Nessun individuo razionale conterebbe sul fatto di trascorrere l'intera vita lavorativa, o quanto meno la maggior parte di essa, in un'unica azienda. La gran parte delle persone razionali preferiscono affidare i risparmi della loro vita ai notoriamente rischiosi fondi di investimento o a compagnie di assicurazione anziché contare sulla pensione dispensata dalle aziende per cui lavorano. Come Nigel Thrift ha recentemente affermato: «è molto difficile riporre fiducia in organizzazioni proprio in quel momento soggette a 'ridimensionamenti' e 'riorganizzazioni'».

Pierre Bourdieu rileva il legame esistente tra il crollo della fiducia e la minore propensione all'impegno politico e all'azione collettiva: la capacità di fare proiezioni future, sostiene Bourdieu, è la *conditio sine qua non* di qualsiasi pensiero «trasformativo» e di qualsiasi tentativo di rianalizzare e cambiare lo stato di cose attuale; ma fare proiezioni future è qualcosa di difficilmente realizzabile in persone che non hanno alcun controllo sul proprio presente. La quarta categoria di Reich è palesemente priva di tale controllo. Incatenati al suolo come sono, impossibilitati a muoversi, o, qualora lo facciano, immediatamente fermati al primo posto di guardia, essi versano in una condizione intrinsecamente inferiore a quella del capitale, che può viceversa girare liberamente. Il capitale va sempre più assumendo una dimensione globale, mentre essi restano impantanati al suolo. E a cagione di ciò si ritrovano completamente esposti, inermi, agli imperscrutabili capricci di misteriosi «investitori» e «azionisti», e ad ancor più arcane «forze di mercato», «condizioni di commercio» e «imperativi della competizione».

Tutto ciò che guadagnano oggi potrebbe esser loro tolto domani senza il minimo preavviso. Per loro non esiste possibilità di vittoria. Né - essendo o sforzandosi di essere persone razionali - sono disposti a rischiare lo scontro. Ben difficilmente trasformeranno le loro lagnanze in una questione di rilevanza politica e si rivolgeranno al potere politico per una loro soluzione. Come Jacques Attali predisse alcuni anni fa, «Il potere di domani consisterà nella capacità di bloccare o facilitare il movimento lungo determinate rotte. Lo Stato non potrà esercitare i propri poteri se non attraverso il controllo della rete stradale. Cosicché, l'impossibilità di esercitare tale controllo indebolirà in modo irreversibile le istituzioni politiche».

Il passaggio dal capitalismo pesante a quello leggero e dalla modernità solida a quella fluida o liquefatta rappresenta la cornice entro cui è stata iscritta la storia del movimento operaio. Contribuisce anche a dare un senso ai tristemente noti contorcimenti di tale storia. Non sarebbe né ragionevole né particolarmente illuminante liquidare le difficoltà in cui il movimento operaio si è venuto a trovare in tutta la parte «avanzata» (nel senso di «in via di modernizzazione») del mondo, addebitandole a un mutato stato d'animo dell'opinione pubblica causato dal debilitante impatto dei mass media, da una cospirazione di pubblicitari, dal seducente richiamo della società dei consumi o dagli effetti soporiferi o abbacinanti di una società dello spettacolo. Né aiuterebbe granché addossare la colpa agli errori o all'ipocrisia dei «sindacalisti-politici». I fenomeni chiamati in causa in tali spiegazioni sono tutt'altro che immaginari, ma non servono da spiegazione se non per il fatto che il contesto di vita e il quadro sociale in cui la gente (ben di rado per scelta propria) conduce i propri affari erano cambiati radicalmente rispetto all'epoca in cui i lavoratori stipati in fabbriche per la produzione di massa serravano i ranghi per conquistare a viva forza condizioni più umane e remunerative con la vendita del proprio lavoro e in cui i teorici e i dirigenti del movimento sindacale sentivano nella solidarietà di quegli operai l'incipiente e ancora inarticolato (ma già concepito e nel lungo periodo irresistibile) desiderio di una «buona società» capace di realizzare i principi universali di giustizia.

Comunità

Le differenze nascono quando la ragione non è completamente sveglia o torna ad assopirsi; fu questo credo inespresso a sostanziare la fiducia assoluta che i liberali postilluministi riposero nella capacità dell'individuo di un'immacolata concezione. Noi, esseri umani, siamo dotati di tutto quanto ci occorre per scegliere la strada giusta; la strada che, una volta scelta, sarà la stessa per tutti noi. Il soggetto di Descartes e l'Uomo di Kant, armati della ragione, non avrebbero deviato dalla retta via del razioicinio, a meno che non vi fossero stati indotti o tentati. Scelte diverse sono il sedimento degli increspamenti della storia, il risultato di un danno cerebrale variamente definito pregiudizio, superstizione o falsa coscienza. A differenza dei verdetti *eindeutig* della ragione che è proprietà di ciascun singolo essere umano, le differenze di giudizio hanno origini collettive; gli «idoli» di Francesco Bacone risiedono laddove le persone si accalcano e si spintonano: a teatro, in un mercato, nelle feste tribali. Liberare la forza della ragione umana significò liberare l'individuo da tutto ciò.

Quel credo fu costretto a uscire allo scoperto solo con l'arrivo dei critici del liberalismo, i quali entrarono in scena in forze massicce e accusarono l'interpretazione liberale dell'eredità illuminista di fraintendere o distorcere il senso delle cose. Storici, sociologi e poeti romantici si unirono ai politici nazionalisti nel sostenere che - prima che gli uomini iniziassero singolarmente a consumarsi il cervello per scrivere il miglior codice di coabitazione che la loro mente potesse concepire - essi avevano già una storia (collettiva) e delle consuetudini (onorate collettivamente). I nostri comunitaristi odierni dicono grosso modo le stesse cose, solo con termini diversi: non è l'individuo «sradicato», «sciolto», bensì l'utente di un linguaggio e una persona istruita/socializzata che si «autoafferma» e si «autocostruisce». Non sempre è chiaro cosa tali critici abbiano in mente: la visione dell'individuo indipendente è falsa o pericolosa? I liberali vanno censurati perché predicano false idee o perché attuano, ispirano o assolvono una falsa politica?

Sembra tuttavia che l'attuale querelle liberalcomunitarista riguardi la politica, non la «natura umana». Il punto in questione non è tanto stabilire se la liberazione dell'individuo da idee inculcate dall'alto e dall'assicurazione collettiva contro gli inconvenienti della responsabilità individuale abbia luogo o meno, ma se sia un bene o un male. Raymond Williams osservò molto tempo fa che la cosa più straordinaria della «comunità» è che è sempre esistita. Il bisogno di comunità è qualcosa che genera confusione principalmente perché appare sempre meno chiaro se le realtà che le descrizioni della comunità pretendono di rappresentare siano in bella evidenza e, qualora siano rinvenibili, se la loro speranza di vita sia tale da garantire il tipo di rispetto che le realtà impongono. La prode

difesa della comunità e la promessa di farle riguadagnare i favori a essa negati dai liberali non avrebbero mai visto la luce se non per il fatto che la cavezza con cui le collettività legano i propri membri a una storia, usanza, lingua o sistema pedagogico comuni diventa di anno in anno sempre più logora. Nello stadio liquido della modernità vengono forniti solo finimenti con chiusura lampo, e il loro punto forte è la facilità con cui possono essere attaccati la mattina e staccati la sera (o viceversa). Le comunità presentano svariate dimensioni e colori, ma se analizzate in base alla scala di valori weberiana – che va dalla «mantellina» alla «gabbia di ferro» – tendono tutte verso la prima estremità.

Nella misura in cui devono essere difese per sopravvivere e devono appellarsi ai propri membri affinché garantiscano tale sopravvivenza grazie alle loro scelte individuali e si assumano la responsabilità individuale di quella sopravvivenza, tutte le comunità sono presunte; sono progetti più che realtà, qualcosa che viene dopo, non prima, della scelta individuale. La comunità «come appare nei ritratti dei comunitaristi» sarebbe abbastanza concreta da essere invisibile e permettersi il silenzio, ma allora i comunitaristi non ne dipingeranno le fattezze, e tanto meno ne faranno mostra.

Ecco l'intrinseco paradosso del comunitarismo. Dire «è bello far parte di una comunità» è una testimonianza indiretta del suo non esserne parte, o dell'improbabilità di continuare a farne parte ancora a lungo se non flettendo i singoli muscoli e aguzzando i singoli ingegni. Per realizzare il progetto comunitarista occorre appellarsi a quelle identiche («autoliberatrici?») scelte individuali la cui stessa possibilità è stata negata. Non si può essere un comunitarista bona fide senza pagare dazio, senza ammettere in una circostanza la libertà di scelta individuale negata in un'altra.

Agli occhi dei logici, tale contraddizione può discreditarlo di per sé il tentativo di mascherare il progetto politico comunitarista come una teoria descrittiva della realtà sociale. Per il sociologo, tuttavia, è piuttosto la costante (e forse crescente) popolarità delle idee comunitarista a costituire un importante fatto sociale che richiede spiegazione/comprendimento (mentre il fatto che l'inganno stesso sia stato così efficacemente mascherato e non abbia ostacolato il successo dei comunitaristi non sorprende certo i sociologi: si tratta di un fenomeno fin troppo comune).

Da un punto di vista sociologico, il comunitarismo è una reazione fin troppo prevedibile all'accelerata «liquefazione» della vita moderna, una reazione principalmente a uno specifico aspetto della vita considerato forse il più irritante e molesto delle tante spiacevoli conseguenze che produce: il sempre maggiore squilibrio tra libertà individuale e sicurezza. Il livello di sicurezza garantito va rapidamente abbassandosi, mentre il volume di responsabilità individuali (nominali quando non reali) cresce a ritmi inusitati per le generazioni postbelliche. Una delle conseguenze più salienti del venir meno delle vecchie sicurezze è la nuova fragilità dei legami umani. L'instabilità e transitorietà di tali legami potrebbe essere l'inevitabile prezzo da pagare per il diritto degli individui di perseguire i propri singoli obiettivi, e tuttavia non può che essere al contempo un formidabile ostacolo a un loro perseguimento efficace e al coraggio necessario per perseguitarli. Ecco dunque un altro paradosso, profondamente radicato nella natura stessa della vita in condizioni di modernità liquida; e come spesso avviene, situazioni paradossali ispirano e generano risposte paradossali. Alla luce della natura paradossale dell'«individualizzazione» liquido-moderna, la natura contraddittoria della risposta comunitarista al paradosso non deve sorprendere: la prima è un'adeguata spiegazione dell'altra, mentre l'altra è un conseguente effetto della prima.

Il rinato comunitarismo risponde dunque a una questione quanto mai concreta e importante: il radicale (forse eccessivo) allontanarsi del pendolo dal polo della sicurezza nella diade dei valori umani sine qua non. Per tale motivo, il vangelo del comunitarismo

può contare su un vasto pubblico. Esso parla a nome di milioni di uomini: «*précarité*», come sostiene Pierre Bourdieu, «*est aujourd'hui partout*», penetra ogni più recondito anfratto dell'esistenza umana. Nel suo recente libro *Protéger ou disparaître*, un rabbioso manifesto contro l'indolenza e l'ipocrisia delle odierne élite di potere dinanzi a «*la montée des insécurités*», Philippe Cohen enumera la disoccupazione (nove su dieci nuovi posti di lavoro sono temporanei e a breve termine), le prospettive incerte degli anziani e i pericoli della vita urbana quali principali fonti di ansia diffusa relativa al presente, al domani e al lontano futuro: l'assenza di sicurezza è ciò che unisce tutti e tre questi elementi, e il fascino principale del comunitarismo sta nella sua promessa di un paradiso sicuro, il realizzarsi di un sogno per marinai perduti in un mare procelloso di costante, imprevedibile e confuso cambiamento.

Come Eric Hobsbawm ha causticamente osservato: «Mai il termine 'comunitarismo' è stato impiegato in modo così vacuo e indiscriminato quanto nei decenni in cui le comunità nel senso sociologico del termine divennero sempre più difficili da trovare nella vita reale». «Uomini e donne cercano gruppi di cui poter far parte, in modo certo e imperituro, in un mondo in cui ogni altra cosa si muove e cambia, in cui nell'altro è sicuro. Jock Young così riassume l'osservazione di Hobsbawm: «Nel momento in cui la comunità crolla viene inventata la nozione di identità». Potremmo dire che la «comunità» del vangelo comunitario non è la prestabilita e ben radicata *Gemeinschaft* derivante dalla teoria sociale (e travestita - com'è noto - da «legge della storia» da Ferdinand Tönnies), ma un termine crittografico per la tanto cercata ma elusiva «identità». E come ha osservato Orlando Patterson (citato da Eric Hobsbawm), se da un lato le persone sono chiamate a scegliere tra contrapposti gruppi con una data identità di riferimento, dall'altro la loro scelta è basata sulla radicata convinzione di non avere altra opzione possibile che scegliere lo specifico gruppo cui «appartiene».

La comunità del vangelo comunitario è una casa in senso lato (la casa di famiglia, non una casa trovata o una casa costruita, ma la casa natale, di modo che non è possibile tracciare le proprie origini, la propria «ragione di esistere» in nessun altro posto): e di certo un tipo di casa che per la maggioranza degli uomini contemporanei appartiene più al mondo delle favole che all'esperienza personale. (Le case di famiglia, un tempo sicuramente avvolte da una densa rete di consuetudini e aspettative standardizzate, si ritrovano oggi prive di difesa, vulnerabili e aperte ai marosi che si abbattono sul resto della vita.) Trovarsi al di fuori del regno dell'esperienza aiuta: la calda confortevolezza della casa non può essere messa alla prova, e le sue attrattive, fintantoché sono meramente immaginate, possono restare immacolate, non macchiate da gli aspetti meno attraenti di una condizione di appartenenza coatta e di obblighi non negoziabili: nella tavolozza dell'immaginazione i colori più scuri sono quasi tutti assenti.

Anche trovarsi in una casa in senso lato è di aiuto. Chi è asserragliato dentro una normale casa di malta e mattoni può avere di tanto in tanto la strana impressione di trovarsi in una prigione anziché in un paradiso sicuro; la libertà della strada strizza l'occhio da fuori, così tentatrice e così inaccessibile, proprio come oggi tende a essere la tanto agognata sicurezza della casa immaginata. Se la seducente sicurezza del *chez soi* viene tuttavia proiettata su uno schermo abbastanza grande, non resta più alcun «fuori» passibile di rovinare la festa. La comunità ideale è una completa mappa mundi: un mondo globale, che offre tutto ciò di cui c'è bisogno per condurre una vita significativa e gratificante. Allorché l'attenzione viene incentrata su ciò che più di ogni altra cosa affligge il senzatetto, il rimedio comunitario del passaggio (mascherato da ritorno) a un mondo globale e perfettamente coerente viene fatto passare per una soluzione realmente radicale a tutti i guai presenti e futuri al cui confronto tutte le altre preoccupazioni appaiono

piccole e insignificanti.

Tale mondo comunitario è completo nella misura in cui tutto il resto è irrilevante; o più esattamente ostile: una giungla ricolma di ambascie e cospirazioni e pullulante di nemici la cui arma principale è il caos. L'armonia interna del mondo comunitario brilla e risplende rispetto all'oscura e intricata giungla che inizia appena al di là del cancello. E lì, in quella giungla selvaggia, che tutte le persone accalcate al calduccio dell'identità comune scaricano (o sperano di eliminare) le paure che le hanno spinte a cercare un riparo comunitario. Nelle parole di Jock Young: «Il desiderio di demonizzare gli altri nasce dalle incertezze ontologiche» di chi è dentro. Una comunità «inclusiva» sarebbe una contraddizione in termini. La confraternita comunitaria sarebbe incompleta, forse impensabile ma certamente inattuabile, senza tale innata inclinazione fratricida.

Nazionalismo, marchio

La comunità del vangelo comunitarista è o una comunità etnica o una comunità immaginata sul modello etnico. Tale scelta di archetipo ha i suoi buoni motivi.

Primo, l'«etnicità», a differenza di qualsiasi altro fondamento di unità umana, ha il vantaggio di «naturalizzare la storia», di presentare l'aspetto culturale come «un fatto di natura», la libertà come una «necessità compresa» («e accettata»). Il sentimento di appartenenza etnica incita all'azione: si deve scegliere la fedeltà alla propria natura; occorre sforzarsi in tutti i modi e senza perdere tempo di tener fede al modello stabilito e in tal modo contribuire alla sua preservazione. Il modello stesso, tuttavia, non è una questione di scelta. La scelta non è tra diverse varietà di appartenenza, ma tra appartenenza e assenza di radici, tra l'avere o il non avere una casa, tra l'essere e il nulla. E questo è esattamente il dilemma che il vangelo comunitarista desidera (abbisogna di) riproporre a tambur battente.

Secondo, lo Stato-nazione promotore del principio dell'unità etnica che sovrasta ogni altra fedeltà è stato l'unica «storia di successo» della comunità in epoca moderna, o piuttosto l'unica entità che ha tentato di acquisire uno status di comunità con un qualche grado di convinzione ed efficacia. L'idea di etnicità (e di omogeneità etnica) in quanto base legittima di unità e autoaffermazione viene quindi a ricevere un fondamento storico. Il comunitarismo contemporaneo spera naturalmente di capitalizzare su tale tradizione; alla luce dell'odierno venir meno del concetto di sovranità statale e dell'evidente necessità che qualcuno afferri il vessillo che va ormai sfuggendo dalle mani dello Stato, la speranza non è del tutto peregrina. È tuttavia facile osservare che il tracciare paralleli tra la realizzazione delle ambizioni dello Stato-nazione e quelle comunitarista presenta ovvi limiti. Lo Stato-nazione dovette in ultima analisi il proprio successo alla soppressione delle comunità autonome; combatté con tutte le forze il «parrocchialismo», i costumi locali o i «dialetti», promuovendo un'unica lingua e memoria storica a spese delle tradizioni comunali; quanto più determinato fu il Kulturkampf avviato e monitorato dallo Stato, tanto più pieno fu il successo dello Stato-nazione nel produrre una «comunità naturale». Inoltre, gli Stati-nazione (a differenza delle odierne comunità) non si accinsero a espletare il compito a mani nude e non pensarono di affidarsi esclusivamente al potere dell'indottrinamento. Il loro sforzo trovò un efficace supporto nell'imposizione giuridica della lingua ufficiale, di determinati curricula scolastici e in un sistema legislativo unificato, tutte cose di cui le comunità sono sprovviste e ben lungi dall'acquisire.

Ben prima della recente ascesa del comunitarismo è stato sostenuto che, il repellente guscio dell'opera moderna di costruzione della nazione conteneva una perla preziosa.

Isaiah Berlin ha affermato che oltre al suo lato crudele e potenzialmente cruento la «madrepatria» moderna presenta anche lati umani ed eticamente degni di lode. Molto popolare è al riguardo la distinzione fatta tra patriottismo e nazionalismo. Accade spesso che nell'ambito di tale contrapposizione il patriottismo sia il membro «eletto», laddove le nauseabonde realtà del nazionalismo fanno di quest'ultimo il membro «reietto»: il patriottismo, più presunto che empiricamente dato, è ciò che il nazionalismo (se addomesticato, civilizzato ed eticamente nobilitato) potrebbe essere ma non è - Il patriottismo viene descritto attraverso la negazione dei tratti più abominevoli e vergognosi dei nazionalismi a noi noti. Leszek Kolakowski sostiene che laddove il nazionalista desidera affermare l'esistenza tribale mediante l'aggressione e l'odio per gli altri, attribuisce tutte le disgrazie patite dalla propria nazione a un complotto ordito da stranieri e ce l'ha con tutte le altre nazioni perché non mostrano un'adeguata ammirazione e danno quanto dovuto alla propria tribù, il patriota è caratterizzato da una «benevola tolleranza nei confronti della diversità culturale e in particolare delle minoranze etniche e religiose», nonché dalla propensione a dire alla propria nazione cose che questa non vorrebbe sentire. Sebbene tale distinzione sia corretta nonché moralmente e intellettualmente lodevole, il suo valore è alquanto sminuito dal fatto che la contrapposizione in atto non è tanto tra due opzioni con pari opportunità di essere scelte, quanto piuttosto tra una nobile idea e un'ignobile realtà. La gran parte di quanti desideravano per i propri confratelli acquisiti il titolo di patriota stigmatizzerebbe probabilmente le caratteristiche qui ascritte al concetto di patriottismo come prova di falsità, tradimento della nazione o peggio ancora. Tali caratteristiche - tolleranza della diversità, accettazione delle minoranze e coraggio di dire la verità, per quanto spiacevole possa essere - sono più diffuse nelle terre in cui il «patriottismo» non è un «problema»; in società abbastanza sicure del proprio repubblicanesimo da non considerare il patriottismo un problema e tanto meno una questione urgente.

Bernard Yack, il curatore di *Liberalism without Illusions* (Chicago 1996) non era perciò uscito di senno allorché nella sua polemica con Maurizio Viroli, autore di *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* (Oxford 1995) parafrasò Hobbes per coniare un aforisma: «Nazionalismo è il patriottismo che non piace e patriottismo il nazionalismo che piace». Ci sono, viceversa, buoni motivi per concludere che ben poco altro distingue nazionalismo e patriottismo, eccezion fatta per il nostro entusiasmo per le loro manifestazioni o la loro assenza, o per il livello di imbarazzo o di coscienza sporca con cui ammettiamo o neghiamo tali fenomeni. È l'etichetta applicata che fa la differenza, e tale differenza è meramente retorica, in quanto distingue non la sostanza del fenomeno in oggetto, ma i modi con cui parliamo di sentimenti o passioni per altri versi essenzialmente simili. Ma sono la natura dei sentimenti e delle passioni e le loro conseguenze comportamentali e politiche che contano e incidono sulla qualità della coabitazione umana, non le parole che usiamo per raccontarli. Ripercorrendo le azioni di cui narrano le storie patriottiche, Yack conclude che ogni qual volta nobili sentimenti patriottici sono «assurti al livello di passione comune», e che nel corso dei secoli i patrioti possono aver mostrato «molte virtù utili e memorabili, ma tra queste non risaltano certamente la gentilezza e la simpatia verso gli estranei».

Nessuno intende, tuttavia, negare il significato della differenza in campo retorico, né le sue a volte profonde ripercussioni pratiche. Una retorica è tagliata a misura del discorso dell'«essere», l'altra su quello del «divenire». Il termine «patriottismo» nel suo complesso rende omaggio al credo moderno dell'«incompiutezza», all'adattabilità (più precisamente, alla «riformabilità») dell'uomo: potrebbe quindi dichiarare in tutta coscienza (a prescindere che la promessa venga poi mantenuta o meno) che l'appello a «serrare i

ranghi» è un invito esplicito e accorato; che unirsi ai ranghi è una questione di scelta e che tutto ciò che si richiede è di compiere la scelta giusta e restarvi fedele nel bene e nel male, per sempre. Il «nazionalismo», per contro, è più simile alla versione calvinista della salvezza o all'idea agostiniana del libero arbitrio; ripone scarsa fiducia nella scelta: o sei «uno di noi» o non lo sei, e in entrambi i casi puoi fare ben poco, forse nulla, per cambiare le cose. Nell'interpretazione nazionalista, l'«appartenenza» è una sorte, non un destino prescelto o un progetto di vita. Potrebbe essere una questione di eredità biologica, come nell'ormai alquanto démodé e dimenticata versione razzista del nazionalismo, oppure di eredità culturale, come nell'oggiogiorno assai di moda variante «culturalista» del nazionalismo, ma nell'uno come nell'altro caso la questione è già stata decisa ben prima che questa o quell'altra persona iniziasse a camminare o a parlare, cosicché la sola scelta realmente lasciata all'individuo è tra abbracciare il verdetto della sorte o ribellarvisi e diventare in tal modo un traditore della propria condizione.

Questa differenza tra patriottismo e nazionalismo tende a superare la mera retorica e a sconfinare nel campo della politica. Adottando la terminologia di Claude Lévi-Strauss, potremmo dire che la prima formula ha più probabilità di ispirare strategie «antropofagiche» (gli estranei vengono «mangiati» e assimilati al corpo di chi li mangia, diventano identici alle altre sue cellule, avendo perso la propria distintività), mentre la seconda è sovente associata alla strategia «antropoemica» di «vomitare» e «sputare fuori» quelli «inadatti a essere noi», di isolarli imprigionandoli dentro le mura visibili del ghetto o quelle invisibili (ma non per questo meno concrete) delle vessazioni culturali, oppure rastrellandoli, deportandoli o cacciandoli in esilio, così come avviene in quelle che oggi vengono comunemente definite operazioni di «pulizia etnica». Sarebbe tuttavia prudente ricordare che ben di rado la logica del pensiero è vincolante per la logica delle azioni, e che dunque non esiste alcun rapporto diretto tra retorica e pratica, cosicché ciascuna delle due strategie può essere ammantata nell'una o nell'altra delle due retoriche.

Unità: attraverso la similitudine o la differenza?

Nel linguaggio del credo patriottico/nazionalista «noi» significa persone come noi; «loro» significa persone diverse da noi. Non che «noi» siamo identici in tutto e per tutto; esistono anche delle differenze, che vengono tuttavia minimizzate e neutralizzate dalle similitudini. L'aspetto sotto il quale siamo tutti identici è decisamente più significativo e consequenziale di qualunque cosa possa distinguerci gli uni dagli altri; abbastanza significativo da compensare abbondantemente l'impatto delle differenze allorché viene l'ora di prendere posizione. Allo stesso modo, «loro» non differiscono da noi in tutto e per tutto, ma si differenziano per un aspetto che è più importante di tutti gli altri, abbastanza importante da precludere una posizione comune e rendere improbabile una vera solidarietà, quali che possano essere le similitudini. Si tratta di una tipica situazione che non accetta compromessi: i confini che dividono «noi» da «loro» sono chiaramente tracciati e facilmente individuabili, dal momento che il certificato di «appartenenza» contiene una sola voce e il questionario che deve compilare chi richiede la carta d'identità contiene una sola domanda e una risposta secca: o «sì» o «no».

Si noti che la questione di quale delle differenze sia quella «cruciale» - vale a dire qual è il tipo di differenza che conta più di qualunque similitudine e che fa apparire qualsiasi tratto comune piccolo e insignificante (la differenza che fa della divisione fomentatrice di ostilità un caso immediatamente chiuso ben prima che inizi l'incontro in cui poter discutere l'eventualità di un'unità) - è minore e soprattutto secondaria, quasi sempre una

riflessione a posteriori anziché il punto di partenza di una tesi. Come ci ha spiegato Frederick Barth, i confini non servono a riconoscere e registrare un estraniamento già esistente; di norma vengono tracciati prima che l'estraniamento abbia luogo. Dapprima c'è un conflitto, un disperato tentativo di separare «noi» da «loro»; in seguito i tratti accuratamente spiati tra «loro» vengono esibiti quale prova di un'irrimediabile estraneità. Poiché l'uomo è una creatura proteiforme e dotata di molti attributi, una volta avviata tale ricerca trovare tali tratti non è certo difficile.

Il nazionalismo sbarra la porta e stacca il campanello, dichiarando che solo chi è all'interno ha il diritto di trovarsi lì e sistemarsi a dovere. Il patriottismo è, almeno apparentemente, più tollerante, aperto e socievole: scarica la responsabilità su quanti chiedono ammissione. E tuttavia il risultato finale è spesso straordinariamente simile. Né il credo patriottico né quello nazionalista ammettono la possibilità che la gente possa vivere insieme pur restando attaccato ognuno alle proprie differenze, rispettandole e coltivandole, o che la loro aggregazione, lungi dal richiedere la similitudine o dal promuoverla come valore da perseguire e coltivare, in realtà benefici della varietà di modi di vita, ideali e conoscenza, aggiungendo forza e sostanza a quello che li rende ciò che sono, il che significa a quello che li rende diversi.

Bernard Crick cita dalla *Politica* di Aristotele la sua idea di una «buona polis», articolata a confutazione del sogno di Platone di un'unica verità, un solo standard unificato di giustizia che tutto abbraccia:

C'è un punto giunto al quale una polis, procedendo nell'unità, cessa di essere una polis; essa tuttavia si avvicinerà al punto di perdere la propria essenza, e così facendo sarà una polis peggiore. È come se si volesse trasformare l'armonia in un mero unisono, o ridurre un'aria a un singolo tempo. La verità è che la polis è un'aggregazione di tanti membri.

Nel suo commento, Crick avanza l'idea di un genere di unità che né il patriottismo né il nazionalismo sostengono volentieri e che anzi quasi sempre respingerebbero: un genere di unità il quale assume che la società civile sia intrinsecamente pluralistica, che il vivere insieme in tale società significhi negoziazione e conciliazione di interessi «naturalmente diversi», e che «di norma è meglio conciliare interessi diversi che reprimerli e opprimerli all'infinito»: in altre parole, che il pluralismo della società civile moderna non sia semplicemente una «bruta realtà» che può risultare sgradita o essere finanche detestata ma (purtroppo) non ignorata, bensì una cosa buona e una circostanza fortunata, in quanto i vantaggi che arreca superano di gran lunga i disagi e gli inconvenienti, amplia gli orizzonti per l'umanità e moltiplica le possibilità di una vita più piacevole rispetto alle condizioni che potrebbe offrire una qualsiasi delle sue alternative. Potremmo dire che, in netta opposizione alla fede sia patriottica sia nazionalistica, il genere più promettente di unità è quello che viene conquistato, e conquistato ripartendo ogni giorno da zero, attraverso il confronto, il dibattito, il negoziato e il compromesso tra valori, preferenze, modi di vita e autoidentificazioni di molti e diversi, ma sempre dotati di libero arbitrio, membri della polis.

E questo, essenzialmente, il modello repubblicano di unità, di un'unità emergente che rappresenta una conquista comune di tutti gli agenti impegnati in propositi di autoidentificazione, un'unità che è un risultato, non una condizione data a priori, della vita in comune, un'unità creata attraverso il negoziato e la riconciliazione, non attraverso il rifiuto, il soffocamento o l'eliminazione delle differenze.

Questa, vorrei proporre, è la sola variante di unità (la sola formula di aggregazione) che

le condizioni di modernità liquida rendono compatibile, plausibile e realistica. Una volta che convinzioni, valori e stili sono stati tutti «privatizzati» – decontestualizzati o «sfrattati», con le sistemazioni offerte per il riaccasamento più simili a una stanza d'albergo che a una casa permanente (non ipotecata) –, le identità non possono che apparire fragili, temporanee e «fino a ulteriore comunicazione», e prive di qualsiasi difesa eccezion fatta per le capacità e la determinazione di quanti le tengono in piedi e le proteggono dall'erosione. La volatilità delle identità, per così dire, salta agli occhi dei residenti della modernità liquida. E altrettanto vale per la scelta che logicamente ne consegue: imparare la difficile arte del vivere con la diversità o creare, volenti o nolenti, condizioni tali da rendere non più necessario tale apprendimento. Come Alain Touraine ha di recente affermato, lo stato attuale della società segna «la fine della definizione dell'essere umano in quanto essere sociale, caratterizzato dal proprio posto nella società che ne determina la condotta o l'azione», e dunque la difesa degli agenti sociali della loro «specificità culturale e psicologica» non può altrimenti essere condotta che attraverso la «consapevolezza che il principio della loro associazione è rinvenibile all'interno dell'individuo e non più in istituzioni sociali o in principi universalistici.

La notizia riguardante la condizione sulla quale i teorici teorizzano e i filosofi filosofeggiano viene quotidianamente riproposta dalle forze congiunte delle arti popolari, che appaiano con il loro vero nome di fiction o mascherate da «storie vere». Come gli spettatori del film *Elizabeth I* vengono informati, anche essere la regina d'Inghilterra è una questione di autoaffermazione e autocreazione; essere una figlia di Enrico VIII richiede un fortissimo spirito d'iniziativa individuale supportato da tanta astuzia e determinazione. Per indurre i litigiosi e recalcitranti cortigiani a chinare il capo, e soprattutto ad ascoltare e ubbidire, la futura Gloriana deve acquistare tantissimi prodotti per il trucco e cambiare acconciatura, copricapo e il proprio aspetto in generale. Non esiste altra affermazione che l'autoaffermazione, nessun'altra identità che un'identità costruita.

Alla fin fine tutto si riduce alla forza dell'agente in oggetto. Le armi di difesa non sono disponibili a tutti in ugual misura e appare del tutto ragionevole che gli individui più deboli e peggio armati cerchino di compensare la propria impotenza individuale con la forza dei numeri. Data la mutevole ampiezza dell'universalmente sperimentato divario tra la condizione dell'«individuo de iure» e la possibilità di ottenere lo status di «individuo de facto», lo stesso ambiente fluido-moderno potrebbe favorire e di fatto favorisce una varietà di strategie di sopravvivenza. Il «noi», sostiene Richard Sennett, è oggi «un atto di autoprotezione. Il desiderio di comunità è un desiderio di difesa [...]. Certo, che il 'noi' possa essere usato come una difesa contro la confusione e la dislocazione è quasi una legge universale». Ma – e si tratta di un ma fondamentale – quando il desiderio di comunità «viene espresso sotto forma di rifiuto degli immigrati e di altri estranei», è perché l'attuale politica basata sul desiderio di trovare rifugio è incentrata più sul debole, su chi percorre i circuiti del mercato del lavoro globale, che sul forte, su quelle istituzioni che mettono in moto i lavoratori poveri o sfruttano il loro stato di relativa privazione. I programmatori IBM [...] trascesero sotto un importante aspetto tale senso difensivo della comunità allorché cessarono di dare addosso ai loro colleghi indiani e al loro presidente ebreo.

«Sotto un importante aspetto», forse; ma, mi permetto di aggiungere, solo uno, e neanche necessariamente il più significativo. L'impulso di ritrarsi da una complessità irta di rischi e rifugiarsi nel riparo dell'uniformità è universale; sono solo i modi di agire su quell'impulso che cambiano, e tendono a differire in rapporto diretto ai mezzi e alle risorse di cui gli attori dispongono. I più benestanti, come i programmatori IBM, confortevolmente sistemati nella loro enclave cyberspaziale, ma molto meno immuni alle stravaganze della sorte nel settore fisico, difficile da «rendere virtuale», del mondo sociale,

possono permettersi di pagare quanto occorre per issare i ponti levatoi e tenere i pericoli a debita distanza. Guy Nafilyah, capo di un'importante compagnia di sviluppo edilizio francese, osservò che «i francesi sono poco amichevoli, hanno paura dei vicini, eccezion fatta per quelli che somigliano a loro». Jacques Patigny, presidente dell'Associazione nazionale degli affittuari di terreni di facile accesso, conferma, e vede il futuro nella «chiusura delle periferie e nell'accesso filtrato» alle aree residenziali tramite schede magnetiche e guardie armate. Il futuro appartiene agli «arcipelaghi di isole disseminate lungo le grandi vie di comunicazione». Aree isolate e recintate, realmente extraterritoriali, dotate di complicati sistemi interfonici, videocamere a circuito chiuso e guardie armate fino ai denti all'erta ventiquattr'ore su ventiquattro, stanno sorgendo tutt'intorno a Tolosa, così come è avvenuto già da qualche tempo negli Stati Uniti e come sta avvenendo in numero sempre maggiore in tutta la parte ricca del mondo sempre più globalizzato». Tali enclave rigidamente controllate assomigliano straordinariamente ai ghetti etnici dei poveri, ma se ne differenziano per un aspetto cruciale: sono state liberamente scelte come un privilegio per il quale si è disposti a pagare un occhio della testa. E gli uomini della sicurezza che ne controllano l'accesso sono stati legalmente assunti e dunque portano le armi nel pieno rispetto della legge.

Richard Sennett offre una glossa psicosociologica a tale tendenza:

L'immagine della comunità è mondata da qualunque cosa possa far sorgere un senso di differenza, e tanto meno di conflitto in chi siamo «noi». In tal modo il mito della solidarietà comunitaria è un rituale purificatorio [...]. Tratto peculiare di questo mitico senso di condivisione tipico delle comunità è che le persone sentono di appartenersi a vicenda perché sono uguali L...]. Il sentimento del «noi», che esprime il desiderio di essere simili, è un modo per evitare di doversi guardare più a fondo gli uni negli altri.

Al pari di tante altre aziende pubbliche, nell'era della modernità liquida il sogno della purezza è stato deregolamentato e privatizzato; il compito di trasformare quel sogno in realtà è stato lasciato all'iniziativa privata (locale, di gruppo). L'incolumità personale è ora una faccenda personale, con le autorità e la polizia locali pronte a dare una mano, mentre gli architetti del paesaggio sono ben felici di accollarsi le preoccupazioni di chi è disposto a pagare per i loro servizi. Le misure adottate personalmente – singolarmente o in gruppo – devono essere adeguate all'urgenza che ha indotto a ricercarle. Secondo le regole comuni del ragionamento mitico, il metonimico viene riforgiato nel metaforico: il desiderio di schivare e respingere i presunti pericoli che minacciano il corpo viene trasformato d'incanto nell'incitamento a rendere il «fuori» simile, uguale o identico al «dentro»; il sogno della «comunità fatta di similitudine» è, essenzialmente, una proiezione dell'amour de sol'. È anche un frenetico tentativo di evitare di confrontarsi con questioni spinose senza avere una buona risposta: la domanda se quell'«io», spaventato e insicuro di sé, meriti di essere amato e se dunque meriti di fungere da modello per rimettere a nuovo il proprio habitat e da standard per giudicare e calcolare l'identità accettabile. In una «comunità fatta di similitudine» tali sgradevoli questioni non verranno (si spera) sollevate, e dunque la credibilità dell'incolumità ottenuta attraverso la purificazione non verrà mai messa alla prova.

Altrove (*In Search of Politics*, 1999) ho analizzato la «scellerata trinità» dell'incertezza, insicurezza e vulnerabilità, ciascuna delle quali genera un'ansia ancor più acuta e dolorosa a causa dell'incertezza relativa alla sua provenienza; qualunque ne sia l'origine, il vapore accumulatosi cerca disperatamente uno sbocco, e con l'accesso alle fonti di incertezza e

insicurezza bloccate o fuori mano, tutta la pressione si sposta altrove, sfogandosi infine sulla fragile valvola dell'incolumità fisica, domestica e ambientale. Di conseguenza, il «problema dell'incolumità» tende a essere cronicamente sovraccarico di timori e desideri che non può né sopportare né scaricare. La scellerata alleanza risulta in un'inestinguibile sete di maggiore incolumità, una sete che nessun espediente concreto può placare dal momento che ciascuno di essi è destinato a lasciare del tutto intatte le principali e sempre prolifiche fonti di incertezza e insicurezza, cause prime di ansia perpetua.

La sicurezza ha il suo prezzo

Nell'analizzare gli scritti dei risorti apostoli del culto comunitario, Phil Cohen giunse alla conclusione che le comunità da essi lodate e indicate come cura ai guai dei loro contemporanei assomigliano più a orfanotrofi, prigioni o manicomî che a luoghi di potenziale liberazione. Cohen ha ragione; ma il potenziale liberatorio non è mai stato al centro degli interessi dei comunitaristi; i guai che si sperava le potenziali comunità avrebbero curato erano sedimenti degli eccessi di liberazione, di un potenziale di liberazione troppo grande per dare conforto. Nella lunga e inconcludente ricerca del giusto equilibrio tra libertà e sicurezza, il comunitarismo si schierò ben presto a fianco della seconda. Accettò altresì l'idea che questi due agognati valori umani sono in contrapposizione, che non si può avere di più dell'una senza cedere un pezzetto, o fors'anche una buona fetta, dell'altra. Una delle possibilità che i comunitaristi non ammetteranno mai è che l'ampliamento e il radicamento delle libertà umane possano accrescere la somma totale di sicurezza dell'uomo, che libertà e sicurezza possano aumentare di pari passo, o addirittura che possano crescere solo congiuntamente.

La visione della comunità, permettetemi di ripetere, è quella di un'isola d'intima e confortevole tranquillità in un mare di turbolenza e inospitalità. Tenta e seduce, intimando agli ammiratori di astenersi dal guardare troppo da vicino, poiché l'eventualità di domare le onde e acquietare il mare è già stata esclusa in quanto proposizione al contempo sospetta e irrealistica. Il fatto di essere l'unico riparo offre alla visione un valore aggiunto che continua a crescere via via che la Borsa in cui vengono scambiati altri valori di vita si fa sempre più volubile e imprevedibile.

In quanto investimento sicuro (o, piuttosto, in quanto investimento meno rischioso di altri), il valore del riparo comunitario non ha seri concorrenti; eccezion fatta forse per il corpo dell'investitore, oggi, diversamente dal passato, l'elemento della Lebenswelt con un'aspettativa di vita palesemente più lunga (anzi, incomparabilmente più lunga) di una qualsiasi delle sue trappole e ingabbiamenti. Come prima, il corpo resta mortale e dunque transitorio, ma la sua fuggevolezza appare tempo infinito se raffrontata alla volatilità e labilità di tutti i quadri di riferimento, punti di orientamento, classificazioni e valutazioni che la modernità liquida mette e leva da vetrine e scaffali dei negozi. Famiglia, colleghi di lavoro, classe e vicini di casa sono tutti troppo fluidi per immaginarli in veste di entità permanenti o accreditare loro la capacità di affidabili quadri di riferimento. La speranza di «rivederci domani», la fede che soleva offrire tutti i motivi necessari per guardare avanti e pensare al futuro, per intraprendere azioni a lungo termine e misurare i passi, uno per uno, in un'accuratamente disegnata traiettoria di vita temporanea e incurabilmente mortale, ha perso gran parte della propria credibilità; la probabilità che ciò che incontreremo domani sarà il nostro corpo immerso in una famiglia, una classe, un quartiere e un luogo di lavoro completamente diverso è oggi giorno molto più alta e dunque una scommessa più sicura.

In un saggio che oggi suona come una lettera ai posteri scritta dalla terra della modernità solida, Durkheim affermò che solo «le azioni che hanno una qualità di durata meritano di essere espletate; solo i piaceri durevoli meritano di essere desiderati». Questa fu in realtà la lezione che la modernità solida inculcò con buoni risultati nella testa dei suoi abitanti, ma che suona bizzarra e insensata alle orecchie di oggi, sebbene forse meno bizzarra del consiglio pratico che Durkheim traeva da quella lezione. Una volta postasi quella che a lui sembrava una domanda del tutto retorica - «Che valore hanno i nostri piaceri individuali, così vuoti e fugaci?» - egli si affrettò a sedare i dubbi dei suoi lettori osservando che, fortunatamente, nella caccia a simili piaceri non siamo abbandonati a noi stessi: «poiché le società hanno una vita infinitamente più lunga degli individui», «ci consentono di assaporare soddisfazioni che non sono meramente effimere». La società, secondo l'opinione di Durkheim (alquanto credibile ai suoi tempi) è quel corpo «sotto la cui protezione trovare riparo dall'orrore della propria transitorietà».

Il corpo e i suoi soddisfacenti non sono diventati meno effimeri rispetto all'epoca in cui Durkheim inneggiava a istituzioni sociali durature. L'ostacolo, tuttavia, è che ogni altra cosa - e in primo luogo quelle stesse istituzioni sociali - è diventata oggi ancora più effimera del «corpo e i suoi soddisfacenti». La durata della vita è un concetto relativo, e il corpo mortale è oggi forse l'entità di più lunga vita (di fatto, la sola entità la cui aspettativa di vita tende a crescere col passare degli anni). Il corpo, potremmo dire, è diventato l'ultimo rifugio e santuario di continuità e durata; qualunque cosa possa significare l'espressione «di lungo periodo», difficilmente può superare i limiti tracciati dalla mortalità corporea. Sta diventando l'ultima linea di trincea dell'incolumità, una trincea esposta a un continuo bombardamento nemico, o l'ultima oasi tra sabbie mobili spazzate dal vento. Da qui la rabbiosa, ossessiva, febbrile e nervosa preoccupazione per la difesa del corpo. Il confine tra il corpo e il mondo esterno è una delle frontiere odierne maggiormente vigilate. Gli orifizi corporei (i punti di ingresso) e le superfici corporee (i punti di contatto) sono oggi i principali focolai di terrore e ansia generati dalla consapevolezza della mortalità, nonché forse gli unici (eccezion fatta, forse, per la «comunità»).

Il nuovo primato del corpo è riflesso nella tendenza a plasmare l'immagine della comunità (la comunità dei sogni fatta di certezza-con-sicurezza, la comunità in quanto serra di incolumità) sul modello del corpo protetto in modo ideale: visualizzarlo come un'entità internamente omogenea e armoniosa, completamente ripulita da qualsiasi sostanza estranea non assorbibile, con tutti i punti di ingresso rigidamente vigilati, controllati, e la parte esterna corazzata, protetta da armature impenetrabili. I confini della comunità postulata, al pari dei confini esterni del corpo, devono separare il regno della fiducia e della cura amorevole dalla giungla del rischio, del sospetto e della vigilanza perpetua. Tanto il corpo quanto la comunità postulata sono vellutati all'interno e ispidi e spinosi all'esterno.

Il corpo e la comunità sono gli ultimi avamposti difensivi nel sempre più deserto campo di battaglia su cui infuria quotidianamente e pressoché senza posa la guerra per la certezza, la sicurezza e l'incolumità. Oggi essi devono assolvere compiti un tempo suddivisi tra svariati bastioni e palizzate. Oggi da loro dipende più di quanto essi possano sostenere, cosicché è probabile che accrescano, anziché fuggire, le paure che spinsero chi cercava sicurezza a cercare riparo in essi.

La nuova solitudine del corpo e della comunità è il risultato di un'ampia serie di pregnanti mutamenti riassunti sotto la voce della modernità liquida. Uno di tali mutamenti riveste tuttavia un'importanza particolare: la rinuncia, l'eliminazione graduale o la svendita da parte dello Stato di tutti i maggiori strumenti inerenti il suo ruolo di

principale (forse anche unico) dispensatore di certezza e sicurezza, cui ha fatto seguito il rifiuto di soddisfare le aspirazioni di certezza/sicurezza dei suoi cittadini.

Dopo lo Stato-nazione

Nell'epoca moderna, la nazione era «un'altra faccia» dello Stato nonché suo principale strumento di caccia alla sovranità sul territorio e sulla relativa popolazione. Buona parte della credibilità della nazione e della sua forza di attrazione in quanto garanzia di sicurezza e durabilità deriva dalla sua intima associazione allo Stato e – attraverso questo – alle azioni volte a instillare nei cittadini la certezza e la sicurezza di una base affidabile e duratura in quanto garantita collettivamente. Nelle nuove condizioni odierne, la nazione ha ben poco da guadagnare dal suo intimo legame con lo Stato. Da parte sua, quest'ultimo non può aspettarsi granché dal potenziale di mobilitazione della nazione, di cui ha sempre meno bisogno via via che l'esercito di leva tenuto unito dal fervore patriottico febbrilmente alimentato viene sostituito da fredde ed elitarie unità professionistiche fortemente tecnologizzate, mentre la ricchezza del paese viene misurata non tanto in base alla qualità, alla quantità e al morale della propria forza lavoro, bensì in base all'attrattiva che il paese esercita sulle fredde forze mercenarie del capitale globale.

In uno Stato che ha cessato di essere il ponte sicuro che consente di attraversare il confine della mortalità individuale, l'appello a sacrificare il benessere individuale, e tanto più la vita individuale, per la preservazione o la gloria eterna dello Stato suona insensato e sempre più bizzarro, se non ameno. La millenaria storia d'amore tra Stato e nazione sta volgendo al termine; non siamo ancora giunti al divorzio, ma una «convivenza» sta sostituendo la consacrata unione coniugale fondata sulla fedeltà incondizionata. Oggi i partner sono liberi di guardarsi intorno e instaurare nuovi rapporti; la loro unione non è più un modello vincolante di condotta appropriata. Potremmo dire che la nazione, la quale fungeva da surrogato alla comunità assente dell'era della *Gesellschaft*, va oggi lentamente spostandosi verso la *Gemeinschaft* alla ricerca di un modello da emulare. L'impalcatura istituzionale capace di tenere unita la nazione viene sempre più considerata come un lavoro fai-da-te. Sono i sogni di certezza e sicurezza, non la loro concreta e standardizzata elargizione, che dovrebbero indurre gli individui resi orfani a stringersi sotto le ali della nazione nella ricerca di una tenacemente elusiva incolumità.

Di poter recuperare i servizi di certezza-e-sicurezza dello Stato sembrano esserci poche speranze. La libertà politica goduta dallo Stato è sempre più minata dai nuovi poteri globali dotati di armi strabilianti: extraterritorialità, velocità di movimento, capacità di fuga/evasione; la punizione per chi viola il nuovo dettato globale è immediata e spietata. Il rifiuto di giocare secondo le nuove regole globali è anzi il crimine più severamente punito, un crimine che i poteri statali, mani e piedi incatenati da una nozione di sovranità ancora definita in termini territoriali, devono a tutti i costi guardarsi dal commettere.

Molto spesso, la punizione è di natura economica. I governi insubordinati, rei di politiche protezioniste o di generose spese pubbliche per i settori «economicamente ridondanti» della loro popolazione e di rifiutarsi di lasciare il paese alla mercé dei «mercati finanziari globali» e del «libero commercio globale», vedrebbero prontamente cestinate le loro richieste di prestiti o di riduzione del debito; le valute locali diverrebbero oggetto di speculazioni a valanga e costrette a svalutare; le azioni locali cadrebbero in picchiata; il paese verrebbe sottoposto a sanzioni economiche, additato e trattato da passati e futuri partner commerciali come una sorta di paria; gli investitori globali giocherebbero d'anticipo, farebbero immediatamente le valige e ritirerebbero i loro beni, lasciando alle

autorità locali il compito di spazzar via i detriti e soccorrere le vittime della loro accresciuta miseria.

Di tanto in tanto, tuttavia, la punizione non si limita a «misure economiche». Governi particolarmente ostinati (ma non abbastanza forti da resistere a lungo) ricevrebbero una lezione esemplare volta ad ammonire e intimidire potenziali imitatori. Se la quotidiana, ordinaria dimostrazione di superiorità delle forze globali apparisse insufficiente a costringere lo Stato a farsene una ragione e a cooperare con l'«ordine mondiale», si potrebbe ricorrere alla forza militare: la superiorità della velocità sulla lentezza, della capacità di fuga sull'obbligo del coinvolgimento, dell'extraterritorialità sul localismo, tutto ciò troverebbe spettacolare manifestazione con l'aiuto, questa volta, delle forze armate, specializzate nella tattica del mordi e fuggi e nell'operare una netta distinzione tra «vite da salvare» e vite che non meritano di essere salvate.

Che il modo in cui è stata condotta la guerra di Jugoslavia costituisca un'azione etica è quanto mai discutibile. Tuttavia, quella guerra ebbe un senso ben preciso in quanto «promozione dell'ordine economico globale con altri mezzi politici». La strategia adottata dalle forze di invasione funzionò a meraviglia in quanto spettacolare esibizione della nuova gerarchia globale e delle nuove regole del gioco che la sostengono. Se non fosse per le migliaia di morti reali e di un paese gettato in rovina e privato per molti anni a venire di qualsiasi capacità di sopravvivenza e rigenerazione, si sarebbe tentati di descriverla come una «guerra simbolica» sui generis; la guerra stessa, la sua tattica e strategia, fu (coscientemente o meno) un simbolo dell'emergente rapporto di potere. Il medium fu in realtà il messaggio.

In qualità di docente di sociologia, continuavo a ripetere ai miei studenti, un anno sì e uno no, la versione standard della «storia della civiltà»: caratterizzata cioè da un graduale ma costante aumento della sedentarietà e dalla vittoria finale dei popoli stanziali su quelli nomadi; non occorre dire che i nomadi sconfitti rappresentavano in essenza la forza regressiva e anticivilizzatrice. Jim MacLoughlin ha recentemente svelato il reale significato di quella vittoria, delineando una breve storia del trattamento riservato ai «nomadi» da parte delle popolazioni stanziali entro l'orbita della civiltà 'moderna'. Il nomadismo, sostiene, fu visto e trattato come «caratteristico delle società 'barbare' e sottosviluppate». I nomadi erano definiti come esseri primitivi, e a partire da Ugo Grozio venne tracciato un parallelismo tra «primitivo» e «naturale» (vale a dire grossolano, rozzo, preculturale, incivile): «Lo sviluppo delle leggi, il progresso culturale e il diffondersi della civiltà erano tutti intimamente legati all'evoluzione e miglioramento dei rapporti uomo-terra nel tempo e nello spazio». Per riassumere in due parole: il progresso era identificato con l'abbandono del nomadismo a favore del modello di vita stanziale. Tutto ciò è quanto sicuramente avvenne all'epoca della modernità pesante, quando il concetto di dominazione implicava un coinvolgimento diretto e profondo e significava conquista territoriale, annessione e colonizzazione. Friedrich Ratzel, il fondatore e principale teorico del «diffusionismo» (una visione della storia un tempo molto popolare nelle capitali degli imperi), l'apologeta dei «diritti del più forte» che egli riteneva eticamente superiori nonché inevitabili alla luce della rarità del genio civilizzatore e viceversa dell'ordinarietà dell'imitazione passiva, comprese alla perfezione lo spirito dell'epoca allorché scrisse, alla vigilia del secolo colonialista, che la lotta per l'esistenza significa lotta per lo spazio [...]. Un popolo superiore, che invade il territorio dei suoi vicini più deboli e selvaggi, ruba loro la terra, li caccia in angoli troppo angusti per il loro sostentamento e continua a usurpare anche quel po' di beni rimasti loro, finché questi ultimi non perdono anche le ultime vestigia del proprio dominio e vengono letteralmente cacciati in massa dalla loro terra [...]. La superiorità di tali espansionisti consiste principalmente nella loro

maggiore capacità di appropriarsi, utilizzare intensamente e popolare il territorio.

Oggi non è più così. La partita del dominio nell'era della modernità liquida non viene giocata tra il «più grande» e il «più piccolo», ma tra il più veloce e il più lento. Chi è capace di accelerare in modo da risultare imprevedibile, domina. E quando la velocità significa dominio, l'«appropriazione, utilizzo e popolamento di un territorio» diventa un handicap anziché un vantaggio. L'acquisizione giuridica e ancor più l'annessione di un territorio altrui implicano compiti polizieschi e amministrativi a uso intensivo di capitale, onerosi e non redditizi, responsabilità e coinvolgenti, e soprattutto pongono considerevoli limiti alla futura libertà di movimento.

Non è affatto chiaro se si ricorrerà ad altre guerre di tipo mordi-e-fuggi, alla luce del fatto che il primo tentativo ha finito con l'immobilizzare i vincitori, con l'oberarli di compiti legati all'occupazione di territorio, di coinvolgimenti locali e di responsabilità amministrative e direttive del tutto discordanti dalle tecniche di potere della modernità liquida. Il potere dell'élite globale poggia sulla sua capacità di sfuggire ai coinvolgimenti locali, e la globalizzazione è mirata esattamente a evitare tali necessità, a dividere compiti e funzioni in modo tale da operare le autorità locali, e solo loro, col ruolo di guardiani della legge e dell'ordine (locale).

Molti sono in realtà i segnali evidenti di «ripensamento» nel campo dei vincitori: la strategia della «forza di polizia globale» è ancora una volta oggetto di un intenso esame critico. Tra le funzioni che l'élite globale è ben felice di lasciare agli Stati-nazione trasformati in stazioni di polizia locale, un numero crescente di voci influenti vi include i tentativi di risolvere conflitti locali cruenti; la soluzione di tali conflitti, sentiamo dire, dovrebbe essere inoltre «decongestionata» e «decentralizzata», riallocata a più bassi gradini della gerarchia globale (diritti umani o non diritti umani) e ridislocata «al posto che le compete», vale a dire ai dittatori militari locali e alle armi di cui dispongono grazie alla generosità o agli «espliciti interessi economici» delle multinazionali e dei governi votati a promuovere la globalizzazione. Ad esempio, Edward N. Luttwak, Senior Fellow all'American Center for Strategic and International Studies e per molti anni affidabile barometro degli stati d'animo del Pentagono, ha chiesto - nel numero di luglio-agosto 1999 di «Foreign Affairs», descritto dal «Guardian» il periodico più influente oggi giorno pubblicato - di «dare una chance alla guerra». Le guerre, secondo Luttwak, non sono sempre e comunque cattive, dal momento che portano alla pace. La pace, tuttavia, giungerà solo «in caso di totale esaurimento di tutti i belligeranti o quando uno di essi ottiene una vittoria decisiva». La cosa peggiore che si possa fare (e la NATO fece proprio questo) è interromperle a metà, prima che lo scontro abbia prodotto l'uno o l'altro esito. In tal caso, i conflitti non vengono risolti, ma solo temporaneamente congelati, e gli avversari sfruttano il tempo di tregua per riarmarsi, riorganizzare le proprie forze e ripensare la tattica da perseguire. E dunque, per la nostra e la loro stessa sicurezza, non bisogna interferire in «guerre altrui».

L'appello di Luttwak potrebbe facilmente trovare orecchie ricettive. Dopo tutto, visto nell'ottica della «promozione della globalizzazione con altri mezzi», l'astenersi dall'intervenire e il consentire che la guerra di attrito giungesse alla sua «fine naturale» avrebbe arrecato gli stessi benefici senza il fastidio del coinvolgimento diretto in «guerre altrui» e in particolare delle loro pesanti e pericolose conseguenze. Per placare la coscienza tormentata dall'impudente decisione di condurre una guerra sotto una bandiera umanitaria, Luttwak indica l'ovvia inadeguatezza del coinvolgimento militare quale mezzo per raggiungere un fine: «Anche un disinteressato intervento su larga scala può non riuscire a raggiungere il suo scopo apparentemente umanitario. C'è da chiedersi se per i kosovari non sarebbe stato meglio se la NATO non avesse fatto un bel nulla». Forse

per le forze NATO sarebbe stato meglio continuare a occuparsi delle loro esercitazioni quotidiane e lasciare ai locali il compito che è dei locali.

A causare ripensamenti e ad indurre i vincitori a pentirsi della loro interferenza (ufficialmente proclamata un successo) fu il non essere riusciti a evitare proprio l'esito che la campagna mordi-e-fuggi intendeva prevenire: la necessità di invadere, e quindi di occupare e amministrare il territorio conquistato. L'intervento delle truppe di paracadutisti stabiliti in Kosovo aveva impedito ai belligeranti di spararsi tra loro, ma il compito di tenerli a distanza di sicurezza portò la NATO «dal cielo alla terra» e le addossò la responsabilità di gestire una realtà estremamente difficile. Henry Kissinger, sobrio e acuto analista nonché un maestro della politica intesa (in modo alquanto antiquato) come l'arte del possibile, ammonì a non commettere di nuovo l'errore di assumersi la responsabilità di gestire la ripresa delle terre devastate dai bombardieri. Un progetto di tal genere, ammonì, «rischia di trasformarsi in un impegno a tempo indeterminato a un coinvolgimento ancora maggiore, che ci calerebbe nel ruolo di gendarme di una regione intrisa di odi profondi e per noi di scarso interesse strategico». E il «coinvolgimento» è esattamente ciò che le guerre volte a «promuovere la globalizzazione con altri mezzi» vogliono evitare. L'amministrazione di quei territori, aggiunse Kissinger, creerebbe inevitabilmente dei conflitti che sarebbe poi compito - estremamente oneroso e quanto mai dubbio dal punto di vista etico - degli amministratori risolvere con la forza.

Fino a oggi, pochi o assenti sono i segnali che le forze di occupazione possano adempiere il compito di risoluzione del conflitto meglio di coloro che fino a «poco tempo prima avevano bombardato e ai quali si sono sostituiti. In stridente contrasto con la sorte dei rifugiati nel cui nome la campagna di bombardamento venne lanciata, la vita quotidiana dei rimpatriati finisce ben di rado in prima pagina, ma le notizie che di tanto in tanto giungono hanno un suono sinistro. «Un'ondata di violenza e di continue rappresaglie contro i serbi e la minoranza cattolica in Kosovo minaccia di compromettere la precaria stabilità della regione e di sfociare in una vera e propria operazione di pulizia etnica dei serbi ad appena un mese di distanza da quando le truppe NATO hanno assunto il controllo», riferisce Chris Bird da Pristina. Le forze di terra NATO sembrano impotenti dinanzi all'infuriare degli odi etnici, fin troppo superficialmente attribuiti alla premeditazione di qualche farabutto e dunque facilmente risolvibili, se guardati dalle telecamere installate sul bombardieri supersonici.

Jean Clair, insieme a molti altri osservatori, ritiene che la conseguenza immediata della guerra dei Balcani sarà una profonda e duratura destabilizzazione dell'intera area e l'implosione, anziché la maturazione, delle giovani e vulnerabili, o ancora non nate, democrazie di tipo macedone, albanese, croato o bulgaro. (Daniel Vernet ha intitolato la sua panoramica di opinioni espresse su tale argomento dai più eminenti scienziati politici e sociali: «I Balcani corrono il rischio di un'infinita agonia») Egli, tuttavia, si chiede anche come possa esse riempito il vuoto politico apertosi con l'opera di sradicamento dell'autosufficienza degli Stati-nazione. Le forze del mercato globale, esultanti dinanzi alla prospettiva di non essere più ostacolate e ostruite, sarebbero probabilmente ben felici di entrare in scena; tuttavia, non desiderano sostituirsi alle autorità politiche assenti o senza più potere (e, se anche lo desiderassero, non sarebbero in grado di farlo). Né sarebbero necessariamente interessate alla rinascita di uno Stato-nazione forte e sicuro di sé, pienamente padrone del proprio territorio.

«Un altro Piano Marshall» è la risposta più comunemente suggerita alla situazione attuale. Non sono solo i generali a essere famosi per voler sempre riproporre l'ultima strategia bellica vincente. Ma non si può risolvere ogni circostanza col denaro, per quanto ingenti possano essere le somme stanziare a tal fine. La situazione dei Balcani è

enormemente diversa da quella della ricostruzione post-seconda guerra mondiale da parte degli Stati-nazione, della loro sovranità e del benessere dei loro cittadini. Ad attenderci nei Balcani al termine della guerra del Kosovo è non solo l'opera di ricostruzione materiale a partire pressoché da zero (la vita degli iugoslavi è stata praticamente distrutta), ma anche il ribollire e l'aggravarsi degli sciovinismi interetnici emersi ancor più rinforzati dalla guerra. L'inclusione dei Balcani nella rete di mercati globali non aiuterebbe granché a lenire l'intolleranza e l'odio, dal momento che aumenterebbe, anziché ridurre, l'insicurezza che era (e resta) la principale causa del ribollire di sentimenti tribali. Esiste, ad esempio, il reale pericolo che il venir meno della capacità di resistenza serba funga da aperto invito per le popolazioni adiacenti a inaugurare una nuova ondata di ostilità e pulizie etniche.

Alla luce del modo poco brillante con cui i politici della NATO hanno gestito le delicate e complesse questioni inerenti la «fascia di popolazioni miste» (come l'ha acutamente definita Hannah Arendt) dei Balcani, ci sono buoni motivi per temere un'ulteriore serie di costosi errori. Ci sono inoltre buoni motivi per sospettare che giungerà presto il momento in cui i leader europei, una volta accertata l'assenza di nuove ondate di rifugiati passibili di minacciare il loro elettorato benestante, perdano interesse in quelle terre ingestibili, come già tante volte è accaduto in passato (in Somalia, Sudan, Ruanda, Timor Est e Afghanistan). E così finiremmo col ritrovarci punto e daccapo, al termine di un lungo percorso costellato di cadaveri. Antonina Jelyazkova, direttrice dell'International Institute for Minority Studies, ha ben articolato tale opinione: «Non si può risolvere la questione delle minoranze con le bombe. L'uso della forza scatena malvagità da ambo le parti. Dal punto di vista delle rivendicazioni nazionalistiche, le azioni NATO hanno ulteriormente alimentato i già furiosi nazionalismi dell'area e hanno preparato il terreno per ulteriori futuri tentativi di genocidio. Una delle conseguenze più terrificanti è che la prospettiva di una reciproca accettazione e amichevole coesistenza di lingue, culture e religioni nell'area è diventata quanto mai remota. Quali che siano le intenzioni, i risultati ottenuti vanno in direzione opposta a quelli che ci attenderemmo dall'espletamento di un'impresa autenticamente etica.

La conclusione, benché assolutamente non definitiva, è infausta. I tentativi di mitigare le aggressioni tribali tramite nuove «azioni di polizia globale» si sono fino a oggi dimostrati quanto meno inconcludenti, e più probabilmente controproducenti. Gli effetti complessivi dell'incessante opera di globalizzazione sono risultati fortemente squilibrati: la ferita di un nuovo conflitto tribale è giunta immediatamente, mentre la medicina necessaria per curarla è, a dir poco, ancora in fase di sperimentazione (e più probabilmente in fase di ricerca). La globalizzazione sembra avere molto più successo nell'aggiungere nuovo vigore all'inimicizia e alla conflittualità intercomunitaria che nel promuovere la coesistenza pacifica delle comunità.

Riempire il vuoto

Per le multinazionali (vale a dire le società globali con interessi e fedeltà locali frammentati e mutevoli), il «mondo ideale» è un mondo «privo di Stati, o quanto meno un mondo di Stati piccoli, anziché grandi», ha osservato Eric Hobsbawm:

A meno che non abbia petrolio, quanto più uno Stato è piccolo, tanto più è debole, e tanto meno denaro occorre per comprare un governo. [...] Oggi assistiamo in pratica all'esistenza di un doppio sistema: quello ufficiale delle «economie nazionali»

degli Stati, e quello reale ma in gran parte informale fatto di unità e istituzioni transnazionali [...]. A differenza dello Stato con il suo territorio e il suo potere, altri elementi della «nazione» possono essere e sono facilmente ignorati e scavalcati dalla globalizzazione dell'economia. Etnia e lingua sono i due più ovvi tra essi. Eliminate il potere statale e la forza coercitiva, e la loro relativa futilità appare chiara.

Via via che la globalizzazione dell'economia procede a passi da gigante, «comprare i governi» diventa sempre meno necessario. L'evidente incapacità dei governi di far quadrare i conti con le risorse che controllano (vale a dire le risorse su cui sanno di poter comunque contare a prescindere dal modo scelto per far quadrare i conti) basterebbe a indurli non solo ad arrendersi all'inevitabile, ma a collaborare fattivamente e ardentemente con i «globalizzatori».

Anthony Giddens ha impiegato la metafora del «bisonte della strada» per illustrare il meccanismo della «modernizzazione» mondiale. La stessa metafora calza a pennello anche per l'odierno processo di globalizzazione dell'economia: diventa sempre più difficile separare i protagonisti dai loro oggetti passivi, via via che la gran parte dei governi nazionali competono tra loro per implorare, blandire o sedurre il bisonte globale a cambiare strada e fermarsi prima nel loro territorio. Quei pochi che si dimostrano troppo lenti, ottusi, miopi o semplicemente vanagloriosi per partecipare alla competizione o si troveranno in grossi guai allorché - una volta giunto il momento di corteggiare i propri elettori «che votano con la mano sul portafogli» - non avranno loro niente da offrire, oppure verranno subitaneamente condannati e messi al bando dall'arrendevole coro dell'«opinione pubblica mondiale» e quindi sovrastati di bombe - o minacciati di fare quella fine - per far loro tornare il buon senso e convincerli a entrare o rientrare nei ranghi.

Se il principio della sovranità degli Stati-nazione è definitivamente screditato e stralciato dai codici di diritto internazionale, se la capacità di resistenza degli Stati viene spezzata in modo tale da non costituire più un elemento di cui tener conto nei calcoli delle potenze globali, la sostituzione del «mondo di nazioni» con un ordine sopranazionale (un sistema politico globale di controlli ed equilibri che incanali e regoli le forze economiche globali) non è che uno è dalla prospettiva di oggi non il più probabile - degli scenari possibili. Una conseguenza altrettanto se non ancor più probabile potrebbe essere la diffusione planetaria di quella che Pierre Bourdieu ha definito «la politica della precarizzazione». Se anche il colpo inferto alla sovranità statale si dimostrasse letale e definitivo, se anche lo Stato perdesse il monopolio della coercizione (quello che sia Max Weber sia Norbert Elias consideravano il suo tratto maggiormente distintivo e, al contempo, l'attributo sine qua non della razionalità moderna o dell'ordine civile), non ne conseguirebbe necessariamente che la somma totale di violenza, compresa quella potenzialmente genocida, verrebbe a diminuire; la violenza può essere tutt'al più «deregolamentata», declassata dal livello statale a quello della «comunità» (neotribale).

In assenza di una cornice istituzionale di strutture «arboretiche» (per usare la metafora di Deleuze e Guattari), la socialità corre il rischio di tornare alle sue manifestazioni «esplosive», le quali si diffondono rizomaticamente e germinano formazioni di vario livello o durata, ma inevitabilmente instabili, fortemente contestate e prive di fondamenta affidabili, eccezion fatta per le frenetiche, passionali azioni dei suoi adepti. L'endemica instabilità delle fondamenta dovrebbe trovare una forma di compensazione. Una complicità attiva (volontaria o imposta che sia) in crimini che solo la perpetua esistenza di una «comunità esplosiva» può giustificare e prosciogliere è la soluzione più probabilmente deputata a riempire il vuoto. Le comunità esplosive necessitano di violenza per nascere e

di violenza per restare in vita. Necessitano di nemici che minacciano la loro estinzione e di nemici da poter collettivamente perseguire, torturare e mutilare, al fine di trasformare ogni membro della comunità in un accessorio di quello che, qualora la battaglia fosse persa, verrebbe quasi certamente dichiarato un crimine contro l'umanità, perseguito e punito.

In una lunga serie di affascinanti studi (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*; *Il capro espiatorio*; *La violenza e il sacro*), René Girard ha sviluppato una teoria globale sul ruolo della violenza nella nascita e nel perdurare della comunità. Sotto la placida superficie della cooperazione pacifica e amichevole si agita sempre un violento turbini che va incanalato al di là dei confini della comunità, in modo da proteggere l'isola comunitaria di tranquillità, dove la violenza è proibita. La violenza, che altrimenti svelerebbe il bluff dell'unità comunitaria, viene in tal modo riciclata e trasformata nell'arma di difesa comunitaria. In tale forma riciclata, la violenza diventa un elemento indispensabile, da riproporre costantemente sotto forma di rito sacrificale, per il quale viene scelta una vittima designata in base a regole quasi mai esplicite, ma tuttavia rigorose. «Esiste un comun denominatore che determina l'efficacia di tutti i sacrifici». Questo comun denominatore è «la violenza interna: tutti i dissensi, rivalità, gelosie e dissidi presenti nell'ambito della comunità che i sacrifici sono volti a sopprimere. Scopo del sacrificio è ripristinare l'armonia nella comunità, rinsaldare il tessuto sociale».

Ciò che unisce le svariate forme di sacrificio ritualistico è il suo fine di tenere vivo il ricordo dell'unità comunitaria e della sua precarietà. Ma per espletare tale ruolo, la «vittima designata», il soggetto sacrificato all'altare dell'unità comunitaria, deve essere accuratamente selezionata, e le regole di selezione sono severe quanto precise. Per essere adatto al sacrificio, il soggetto «deve somigliare fortemente alle categorie umane escluse dal campo di ciò che è 'sacrificabile'» (vale a dire i presunti «membri della comunità»), «ma al contempo esibire un grado di diversità tale da eliminare ogni possibile confusione». I possibili soggetti devono stare all'esterno della comunità, ma non troppo distanti; devono essere simili ai «membri di diritto della comunità» e tuttavia inconfondibilmente diversi. L'atto sacrificale di questi soggetti mira, in definitiva, a tracciare confini invalicabili tra il «dentro» e il «fuori» dell'area comunitaria. È superfluo dire che le categorie da cui le vittime vengono regolarmente scelte sono esseri che vivono al di fuori o ai margini della società; prigionieri di guerra, schiavi, drogati [...] individui estranei o emarginati, incapaci di creare o condividere i legami sociali che tengono unito il resto degli abitanti. Il loro stato di estranei o di nemici, la loro condizione servile, o semplicemente la loro età impedisce a queste future vittime di integrarsi pienamente nella comunità.

L'assenza di un legame sociale con i membri «legittimi» della comunità (o il divieto di stabilire tale legame) presenta un ulteriore vantaggio: le vittime «possono essere soggette ad atti di violenza senza alcun rischio di vendetta»; le si può punire impunemente (o questo si può sperare) e al contempo paventare il pericolo opposto, dipingere le capacità omicide delle vittime nei colori più foschi e ricordare di tenere i ranghi ben serrati ed esercitare sempre la massima vigilanza sulla comunità.

La teoria di Girard contribuisce molto a dare un senso alla diffusa e crescente violenza che martorizza le sfilacciate frontiere delle comunità – soprattutto quelle comunità le cui identità sono incerte e contestate – o, più specificamente, all'ordinario ricorso alla violenza quale strumento tracciakonfini laddove i confini sono assenti, porosi o incerti. Occorre tuttavia fare tre considerazioni.

Primo: se il reiterato sacrificio di «vittime designate» è una cerimonia di rinnovo del mai scritto «contratto sociale», può espletare tale ruolo grazie all'altro suo aspetto: quello

di ricordo collettivo di un «evento di creazione» storico o mitico, dell'originario patto siglato sul campo di battaglia inzuppato di sangue nemico. Se tale evento non esistesse, andrebbe costituito retrospettivamente mediante l'assidua ripetitività del rito sacrificale. Reale o inventato che sia, esso stabilisce comunque un modello per tutti i candidati allo status di comunità: quelle potenziali comunità non ancora in grado di sostituire la «realtà» intrisa di sangue con un rituale incruento e l'assassinio di vittime reali con l'uccisione di vittime simboliche. Per quanto sublimata possa essere la forma di sacrificio ritualizzato che trasforma la vita comunitaria in una continua reiterazione del miracolo del «giorno dell'indipendenza», le lezioni concrete tratte da tutte le aspiranti comunità ispirano azioni che non si distinguono certo per raffinatezza ed eleganza liturgica.

Secondo: l'idea di una comunità che perpetra l'«assassinio originale» al fine di rendere sicura la propria esistenza e di serrare i ranghi è, secondo i termini dello stesso Girard, incoerente; prima che fosse commesso l'assassinio originale non c'erano né ranghi da serrare né un'esistenza comunitaria da dover rendere sicura. (Lo stesso Girard riconosce implicitamente ciò allorquando spiega, nel capitolo 10, l'onnipresente simbolismo della disgiunzione nella liturgia sacrificale: «La nascita della comunità è prima e più di ogni altra cosa un atto di separazione».) L'immagine di un calcolato trasferimento della violenza interna all'esterno dei confini comunitari (la comunità che uccide gli elementi esterni al fine di preservare la pace tra i propri membri) è un altro caso di seducente ma infondato espediente di scambiare una funzione (reale o presunta che sia) per la sua spiegazione causale. E invece lo stesso assassinio originale che dà vita alla comunità, generando la domanda di solidarietà e la necessità di serrare i ranghi, è la legittimità delle vittime originarie che richiede la solidarietà comunitaria e che tende a essere riconfermata anno dopo anno nei riti sacrificali.

Terzo: l'affermazione di Girard che «il sacrificio è principalmente un atto di violenza senza rischio di vendetta» (pagina 13) va completata con l'osservazione che, per rendere il sacrificio efficace, tale assenza di rischio deve essere abilmente nascosta o meglio ancora enfaticamente negata. L'assassinio originale non ha ucciso completamente il nemico, rendendolo piuttosto una sorta di zombie pronto in qualsiasi momento a levarsi dalla tomba. Ben difficilmente un nemico veramente morto, un nemico incapace di risorgere, ispira una paura tale da giustificare gli appelli all'unità; e i riti sacrificali vengono condotti regolarmente al fine di ricordare a tutti che le voci di un decesso definitivo del nemico sono propaganda del nemico stesso e dunque una prova implicita ma lampante che in realtà è vivo e vegeto.

In una formidabile serie di studi sul genocidio bosniaco, Arne Johan Vetlesen afferma che in assenza di fondamenta istituzionali affidabili (spereremmo durature e sicure), uno spettatore disinteressato, incurante o indifferente diventa il più temuto e odiato nemico della comunità: «Dal punto di vista del genocida, gli spettatori sono persone potenzialmente in grado [...] di mettere fine al genocidio in atto». Mi permetto di aggiungere che, a prescindere che gli spettatori sfruttino o meno tale potenzialità, la loro stessa presenza in qualità di «spettatori» (gente che non fa nulla per distruggere il nemico comune) rappresenta una minaccia all'unica proposizione dalla quale la comunità esplosiva trae la propria *raison d'être*: che si tratta di una situazione da «o noi o loro», che la «loro» distruzione è indispensabile per la «nostra» sopravvivenza e la «loro» uccisione una *conditio sine qua non* della «nostra» sopravvivenza. Mi permetto ancora di aggiungere che dal momento che l'appartenenza alla comunità non è assolutamente qualcosa di «preordinato» o istituzionalmente assicurato, il «battesimo col sangue» («versato») - una partecipazione personale al crimine collettivo - è l'unico modo di entrare a far parte della comunità e l'unica legittimazione a restarne partecipi.

Diversamente dal genocidio a guida statale (e, in particolare, a differenza dell'Olocausto), il tipo di genocidio che segna l'atto (ritualistico) di nascita delle comunità esplosive non può essere affidato a degli esperti o delegato a uffici e unità specializzati. Non conta il modo in cui molti «nemici» vengono uccisi; ciò che conta è il numero dei carnefici.

Conta anche che l'omicidio venga perpetrato apertamente, alla luce del sole e dinanzi a tutti; che vi siano testimoni che conoscono gli assassini per nome e cognome, di modo che fuggire ed evitare la punizione risulti impossibile e la comunità nata dal crimine originario resti per gli assassini l'unico rifugio possibile. La pulizia etnica, come Arne Johan Vetlesen ha rilevato nel suo studio sulla Bosnia, sfrutta e perpetua le esistenti condizioni di prossimità tra aguzzino e vittima e di fatto crea tali condizioni qualora non siano presenti e le tramuta in una questione di principio qualora paiano svanire. In questa forma iper-personalizzata di violenza, intere famiglie furono rese testimoni coatti di torture, stupri e omicidi.

Sempre diversamente dal caso di genocidio vecchio stile, e in particolare dell'Olocausto quale suo «tipo ideale», i testimoni sono ingredienti indispensabili nella miscela di elementi da cui nasce una comunità esplosiva. Tale comunità può ragionevolmente (sebbene spesso erroneamente) contare su una lunga vita solo nella misura in cui il crimine originale resta scolpito nella memoria, di modo che i suoi membri, consapevoli delle numerose prove esistenti al riguardo, restano uniti e solidali gli uni con gli altri, cementati dal comune interesse a serrare i ranghi per contestare la natura delittuosa e perseguibile del crimine commesso. Il modo migliore di soddisfare tali condizioni è ravvivare, di tanto in tanto o senza tregua, il ricordo del crimine e la paura della punizione aggiungendo nuovi crimini ai vecchi. Poiché le comunità esplosive nascono solitamente a coppie (non vi sarebbe un «noi» se non esistesse un «loro»), e poiché la violenza genocida è un crimine cui ricorre prontamente chiunque dei due membri della coppia sia al momento più forte, di norma non v'è certo penuria di buoni pretesti per attuare un nuovo tentativo di genocidio o di «pulizia etnica». La violenza che accompagna la socialità esplosiva e caratterizza il modo di vita delle comunità nate da tale socialità è dunque, per sua natura, un elemento che si propaga e si autoalimenta. Genera «catene schismogenetiche» (per usare l'espressione di Gregory Bateson) che resistono strenuamente a qualsiasi tentativo di troncarle e tantomeno ribaltarle.

Un tratto che rende le comunità esplosive del genere analizzato da Girard e Vetlesen particolarmente feroci, turbolente e cruento, dotandole di un notevole potenziale genocida, è il loro «collegamento territoriale». Tale potenziale è ricollegabile a un altro paradosso dell'epoca liquido-moderna. La territorialità è intimamente legata alle ossessioni spaziali della modernità solida, da cui trae alimento e alla cui preservazione a sua volta contribuisce. Le comunità esplosive, al contrario, trovano terreno fertile nell'era della modernità liquefatta. La miscela di socialità esplosiva e aspirazioni territoriali è quindi destinata a produrre numerose mutazioni mostruose, abortite e «sconvenienti». L'alternanza di strategie «fagiche» ed «emiche» nella conquista e nella difesa dello spazio (che di norma era l'obiettivo principale nei conflitti della modernità solida) appare assolutamente fuori luogo (e, ancor più importante, anacronistica) in un mondo dominato dal tipo di modernità leggera/fluida/soft; in tale mondo, essa infrange la norma anziché seguirla.

Le assediate popolazioni sedentarie si rifiutano di accettare regole e posta in palio del nuovo gioco di potere «nomade», un atteggiamento che l'intraprendente élite nomade globale trova straordinariamente difficile da comprendere (oltreché ripugnante e indesiderabile) e non può che percepire come un segno di ritardo e arretratezza. Quando si arriva allo scontro, e in particolare allo scontro militare, le élite nomadi del mondo

liquido-moderno considerano la strategia incentrata sulla conquista di territorio delle popolazioni sedentarie «barbara» rispetto alla propria strategia militare «civilizzata». Adesso è l'élite nomade che dirige l'orchestra e detta i criteri con cui vengono classificate e giudicate le ossessioni territoriali. La situazione si è ribaltata, e la vecchia e collaudata arma della «cronopolitica», un tempo trionfalmente impiegata dalle popolazioni sedentarie per espellere i nomadi nella preistoria barbara/selvaggia, viene ora impiegata dalle vittoriose élite nomadi nella loro lotta contro ciò che ancora rimane del concetto di sovranità territoriale e quanti insistono a difenderlo.

Nel loro rifiuto delle strategie di carattere territoriale le élite nomadi possono contare sul sostegno popolare. L'orrore diffusamente avvertito alla vista delle espulsioni di massa etichettate come «pulizia etnica» trae ulteriore forza dal fatto che tali misfatti appaiono palesemente espressioni ingigantite di tendenze che si manifestano quotidianamente, sebbene su scala minore, vicino a casa loro: in tutti gli spazi urbani delle terre che conducono la crociata civilizzatrice. Nel combattere chi perpetra tali atti di pulizia etnica esorcizziamo i nostri «demoni interiori», i quali ci istigano a ghettizzare gli «stranieri» indesiderati, ad applaudire ogni giro di vite alle leggi sull'asilo politico, a chiedere che le strade delle nostre città siano ripulite da elementi alieni e repellenti, a pagare qualsiasi prezzo per ottenere un rifugio debitamente circondato e protetto da telecamere a circuito chiuso e guardie armate. Nella guerra di Jugoslavia il fine perseguito era lo stesso per entrambi i contendenti, anche se da un lato era esplicito e dichiarato, mentre dall'altro era tenuto gelosamente quanto goffamente nascosto. I serbi desideravano cacciare dal loro territorio una minoranza albanese recalcitrante e pericolosa; i paesi NATO, dal canto loro, «risposero per le rime»: la loro campagna militare fu scatenata principalmente dal desiderio degli altri paesi europei di mantenere gli albanesi in Serbia e così di stroncare sul nascere la minaccia di una loro reincarnazione sotto forma di orde di immigrati pericolosi e indesiderati.

Comunità guardaroba

Il legame tra la comunità esplosiva nella sua specifica incarnazione liquido-moderna e il concetto di territorialità non è però assolutamente scontato e certamente non universale. La gran parte delle odierne comunità esplosive sono tagliate a misura dei tempi liquido-moderni anche se la loro diffusione può essere tracciata territorialmente; esse sono, di fatto, extraterritoriali (e maggiore è il loro successo quanto più libere sono da restrizioni territoriali), proprio come le identità che evocano e tengono precariamente in vita nel breve intervallo tra esplosione ed estinzione. La loro natura «esplosiva» ben si accorda con le identità dell'era liquido-moderna: così come avviene per tali identità, le comunità in questione tendono a essere effimere, transitorie, incentrate su un unico aspetto o finalità. Il loro arco vitale è breve e al contempo pieno di parole senza senso. Il loro potere emana non dalla loro durata prevista ma, paradossalmente, dalla loro precarietà e incertezza del futuro, dalla vigilanza e dall'investimento emotivo che la loro fragile esistenza reclama a gran voce.

La definizione «comunità guardaroba» coglie bene alcuni dei suoi tratti salienti. In genere quando si assiste a uno spettacolo teatrale ci si veste per l'occasione, ci si conforma cioè a un canone di abbigliamento diverso da quello adottato quotidianamente. Tale condotta al contempo caratterizza lo spettacolo teatrale in quanto «occasione speciale» e per l'intera sua durata fa apparire tutti gli spettatori in sala molto più simili gli uni agli altri di quanto siano nella vita di tutti i giorni, fuori dalle mura del teatro. è quella

specifica rappresentazione serale che li ha fatti confluire tutti lì, per quanto diversi possano essere i rispettivi interessi e passatempi diurni. Prima di entrare in sala tutti lasciano il cappotto o la pelliccia presso il guardaroba del teatro (contando il numero di grucce usate è possibile stabilire quanto è pieno il teatro e in che misura il futuro della produzione è assicurato). Durante la rappresentazione gli occhi e l'attenzione di tutti sono fissi sul palcoscenico. Gioia e tristezza, risate e silenzi, scrosci di applausi, grida di approvazione e sussulti di sorpresa sono tutti perfettamente sincronizzati, quasi fossero sapientemente programmati e diretti. Una volta calato il sipario, tuttavia, gli spettatori ritirano i propri soprabiti dal guardaroba, e una volta indossati tornano repentinamente ai rispettivi ruoli ordinari, tutti diversi tra loro, per poi dissolversi nella variegata folla che riempie le strade e dalla quale erano spuntati solo poche ore prima.

Le comunità guardaroba hanno bisogno di uno spettacolo che ridesti interessi simili sopiti in individui per altri versi diversi tra loro e quindi aggreghi tutti questi individui per un lasso di tempo durante il quale altri interessi – quelli che li dividono anziché unirli – vengano temporaneamente accantonati, sopiti o messi a tacere. Gli spettacoli, in quanto occasione per la fugace esistenza di una comunità guardaroba, non fondono, mischiano e trasformano le preoccupazioni individuali in un «interesse di gruppo». Il sommarsi di tali preoccupazioni non conferisce loro alcuna nuova qualità, e l'illusione di condivisione che lo spettacolo può creare non dura molto più a lungo dell'eccitazione prodotta dalla performance.

Gli spettacoli hanno sostituito la «causa comune» dell'era della modernità pesante/solida/hard, un mutamento che incide a fondo sulla natura delle identità di nuovo tipo e contribuisce fortemente a spiegare le tensioni emotive e i traumi fomentatori di aggressione che di tanto in tanto accompagnano il loro perseguimento.

«Comunità carnevalesche» sembra un altro nome appropriato per le comunità in discussione. Tali comunità offrono in pratica una tregua temporanea dalle agonie delle quotidiane lotte solitarie, dalla stressante condizione degli individui de iure persuasi o obbligati a risolvere da soli i propri problemi. Le comunità esplosive sono eventi che rompono la monotonia della solitudine quotidiana, e come tutti gli eventi ricreativi fanno defluire la pressione accumulata e consentono ai festaioli di sopportare meglio la routine alla quale devono tornare una volta finita la festa. E al pari della filosofia nelle malinconiche riflessioni di Ludwig Wittgenstein, esse «lasciano tutto com'era» (certo, se non si contano i feriti e le cicatrici morali di quanti sono sfuggiti al destino di «vittime collaterali»).

Guardaroba o carnevalesche che siano, le comunità esplosive sono un elemento altrettanto indispensabile del panorama liquido-moderno di quanto lo è la condizione essenzialmente solitaria degli individui de iure e i loro ardenti, ma nel complesso vani tentativi di assurgere al livello di individui de facto. Gli spettacoli, le grucce nel guardaroba e gli abbacinanti Carnevali che attirano grandi folle sono molti e variegati, atti a soddisfare ogni gusto. L'huxleyano mondo nuovo ha preso a prestito dall'orwelliano 1984 lo stratagemma dei «cinque minuti di odio» («collettivo»), cui ha astutamente e ingegnosamente aggiunto l'espedito dei «cinque minuti di adorazione» («collettiva»). Ogni giorno le prime pagine dei quotidiani e i titoli di testa dei telegiornali sventolano una nuova bandiera sotto cui unirsi e marciare (virtualmente) compatti. Offrono un «fine comune» virtuale rispetto al quale le comunità virtuali vengono alternativamente proiettate e ritratte da un sincronizzato sentimento di panico (a volte d'ordine morale, ma più sovente d'ordine immorale e amorale) ed estasi.

Uno degli effetti prodotti dalle comunità guardaroba/carnevalesche è quello di impedire il condensarsi di comunità «reali» (vale a dire onnicomprensive e durature) che

esse mimano e che promettono (ingannevolmente) di replicare o di creare dal nulla. Esse disperdono anziché condensare l'inutilizzata energia degli impulsi socializzanti e in tal modo contribuiscono al perpetuarsi di quella solitudine che cerca disperatamente ma vanamente rimedio in rare iniziative collettive concertate e armoniose.

Lungi dall'essere una cura per le sofferenze nate dall'incolmato e apparentemente incolmabile divario tra la sorte dell'individuo de iure e il destino dell'individuo de facto, esse sono i sintomi e a volte le cause del disordine sociale caratteristico della condizione liquido-moderna.

Riflessione

Sullo scrivere; sullo scrivere di sociologia

Il bisogno di pensare è ciò che ci fa pensare

Theodor W. Adorno

Nel citare l'opinione del poeta ceco Jan Skàcel sulla condizione del poeta (il quale, secondo Skàcel, si limita a scoprire versi che «erano sempre stati lì, in qualche anfratto recondito»), Milan Kundera commenta (in *L'arte del romanzo*, 1986): «Per il poeta, scrivere significa abbattere il muro dietro cui si nasconde qualcosa che 'è sempre stata lì'». Sotto questo aspetto, il compito del poeta non è diverso da quello della storia, la quale scopre, anziché inventare: al pari dei poeti la storia svela, in situazioni sempre nuove, possibilità umane precedentemente nascoste.

Ciò che la storia esplica in modo pragmatico e concreto, per il poeta assume il valore di una sfida, un mandato, una missione. Per essere all'altezza di tale missione egli deve rifiutarsi di dispensare verità note e ormai trite, verità «ovvie» perché già portate in superficie e lì lasciate a fluttuare. Non importa che tali verità «date per scontate» siano classificate come rivoluzionarie o dissenzienti, cristiane o atee, o quanto giuste e confacenti, nobili e corrette vengano o siano già state proclamate. Comunque le si voglia chiamare, tali «verità» non corrispondono a quel «qualcosa di occulto» che il poeta è chiamato a svelare; sono, piuttosto, pezzi di quel muro che egli deve (la cui missione è) abbattere. Gli araldi dell'ovvio, dell'assiomatico e del «tutto ciò in cui crediamo» sono falsi poeti, afferma Kundera.

Ma cosa ha a che fare la vocazione del poeta col mestiere di sociologo? Ben di rado noi sociologi scriviamo poemi (sebbene alcuni si concedano il tempo di scrivere cose che esulano dall'ambito strettamente professionale). E tuttavia, se non vogliamo condividere la sorte dei «falsi poeti» ed essere dei «falsi sociologi», dovremmo emulare i veri poeti e giungere il più vicino possibile a scoprire le ancora occulte possibilità umane; e per fare ciò dobbiamo abbattere i muri dell'ovvio e dello scontato, della moda ideologica oggigiorno prevalente la cui stessa diffusione viene elevata a prova della sua sensatezza. Demolire tali muri è compito del sociologo quanto del poeta, e per l'identico motivo: issare mura intorno alle possibilità significa occultare il potenziale umano e al contempo impedire di smascherarne il bluff.

Forse i versi ricercati dal poeta «sono sempre stati lì». Nessuna certezza esiste, tuttavia, sul potenziale umano scoperto dalla storia. Gli uomini – gli eroi e le vittime della storia,

quelli che la creano e quelli che la subiscono - portano tutti con sé un uguale volume di possibilità in attesa che giunga (venga scoperto) il momento giusto? O viceversa, per quanto attiene la storia dell'uomo, la contrapposizione tra scoperta e creazione è inesistente e priva di senso? Poiché la storia è l'infinito processo di creazione umana, non è forse anche, per questo stesso motivo, un interminabile processo di scoperta di sé da parte dell'uomo? Non è forse la propensione a scoprire/creare sempre nuove possibilità, ad ampliare l'arco di possibilità già scoperte e concretizzate, l'unico potenziale umano che è sempre stato ed è sempre «già lì»? Il quesito se una nuova possibilità sia stata creata o «soltanto» scoperta dalla storia, è indubbiamente un apprezzato nutrimento per molte menti scolastiche; dal canto suo, la storia in quanto tale non aspetta una risposta e può farne benissimo a meno.

Il lascito più fertile e prezioso lasciato da Niklas Luhmann ai sociologi è stato la nozione di autopoiesi: autocreazione (dal greco *poiên*, fare, creare, dare forma, essere fattivo, l'opposto di *pàschein*: soffrire, essere oggetto, non artefice, dell'azione); una nozione tesa a inglobare e incapsulare l'essenza della condizione umana. La scelta del termine fu essa stessa una creazione o una scoperta del legame (parentela ereditaria anziché affinità prescelta) esistente tra storia e poesia. Poesia e storia sono due correnti parallele («parallele» nel senso dell'universo non euclideo governato dalla geometria di Bolyai e Lobačevskij) di quella autopoiesi delle potenzialità umane, in cui la creazione è la sola forma che la scoperta può assumere, mentre la scoperta di sé è il principale atto di creazione.

La sociologia, si sarebbe tentati di dire, è una terza corrente, che corre parallelamente alle altre due. O almeno ciò è quanto dovrebbe essere per restare nell'ambito della condizione umana che tenta di afferrare e rendere intelligibile; e ciò è quanto ha tentato di diventare sin dalla sua nascita, sebbene continuamente sviata in tale sforzo dal suo confondere le apparentemente impenetrabili e non ancora decomposte mura per i limiti ultimi del potenziale umano, e dal suo farsi in quattro per rassicurare i comandanti e le truppe che le linee tracciate per delineare le aree off-limits non verranno mai oltrepassate.

Quasi due secoli or sono Alfred de Musset affermò che «i grandi artisti non hanno patria». Due secoli fa queste erano parole pesanti, una sorta di grido di guerra. Furono scritte tra assordanti fanfare di patriottismo giovanile e ingenuo, e per tale motivo arrogante e bellicoso. Molti politici andavano scoprendo la vocazione per l'edificazione di Stati nazionali costituiti da un'unica legge, un'unica lingua, un'unica visione del mondo, un'unica storia e un unico futuro. Molti poeti e pittori elevarono a loro missione il nutrire il tenero germoglio dello spirito nazionale, il resuscitare tradizioni nazionali morte e sepolte o concepirne di nuove, e l'offrire all'ancora semincosciente nazione le storie, gli inni, le forme e i nomi di eroici predecessori: qualcosa da condividere, amare e adorare in comune; e in tal modo elevare la mera vita in comune al rango di appartenenza comune e magnificare la bellezza e dolcezza del sentimento di appartenenza attraverso l'esaltazione dei propri antenati e delle proprie tradizioni. In tale cornice di fondo, il lapidario verdetto di de Musset aveva tutti i tratti di una ribellione e di una chiamata alle armi: invitava gli altri scrittori a rifiutarsi di collaborare al progetto portato avanti da politici, profeti e predicatori di confini guardati a vista e trincee pullulanti di mitragliatrici. Non so se de Musset avesse intuito le potenzialità fratricide del genere di confraternite che politici nazionalisti e ideologi laureati erano decisi a costruire, o se le sue parole non fossero che un'espressione di disgusto e risentimento degli intellettuali per la loro limitatezza di orizzonti e stretta mentalità. Nell'uno come nell'altro caso, se lette oggi, col beneficio del giudizio retrospettivo e con una lente d'ingrandimento macchiata da genocidi, pulizie etniche e fosse comuni, le sue parole sembrano non aver perso un granello della loro

topicità e provocatorietà, né alcunché della loro originaria vena polemica. Oggi come allora, esse puntano dritto al cuore della missione degli intellettuali e ne pungolano la coscienza con la questione decisiva per la loro *raison d'être*.

Centocinquant'anni più tardi, Juan Goytisolo, probabilmente il più grande degli scrittori spagnoli viventi, rispolvera tale questione. In una recente intervista (*Les batailles de Juan Goytisolo*, in «Le Monde» del 12 febbraio 1999), egli sostiene che allorché la Spagna accettò, nel nome della pietà cattolica e sotto l'influsso dell'Inquisizione, un'interpretazione fortemente restrittiva della nozione di identità nazionale, il paese divenne, sul finire del sedicesimo secolo, un «deserto culturale». Si osservi che Goytisolo scrive in spagnolo, ma ha vissuto per molti anni a Parigi e negli Stati Uniti prima di stabilirsi definitivamente in Marocco. E notiamo come nessun altro scrittore spagnolo abbia avuto tanti lavori tradotti in arabo. Come mai? Goytisolo non ha dubbi al riguardo: «Intimità e distanza», spiega, «creano una situazione di privilegio. Sono entrambe necessarie». Sebbene per motivi diversi, entrambe queste qualità fanno sentire la loro presenza nei suoi rapporti sia con lo spagnolo, sua lingua madre, sia con l'arabo, il francese e l'inglese, le lingue dei paesi divenute in ordine successivo le sue case acquisite.

Poiché Goytisolo ha trascorso gran parte della sua vita lontano dalla Spagna, la lingua spagnola ha cessato di essere il familiare strumento di comunicazione quotidiana e ordinaria, sempre sottomano e che non richiede alcuna riflessione. La sua intimità con la lingua d'origine non ha ovviamente subito – né poteva essere altrimenti – alterazioni; a essa tuttavia si è andata ad aggiungere la condizione di distanza. La lingua spagnola è così diventata l'«autentica madrepatria nel suo esilio», un territorio conosciuto, sentito e vissuto dall'interno e tuttavia – essendo divenuto anche distante – pieno di sorprese e scoperte eccitanti. Il territorio intimo/distante ben si presta al freddo e distaccato scrutinio *sine ira et studio*, mettendo a nudo i tranelli e le ancora inesplorate possibilità dei vernacoli, rivelandone una fino allora insospettata plasticità e consentendone un utilizzo maggiormente creativo. È la combinazione di intimità e distanza che ha permesso a Goytisolo di capire quanto l'irriflessiva immersione in una lingua – esattamente il tipo di immersione che l'esilio preclude – sia irta di pericoli: «Se si vive solo nel presente, si rischia di scomparire insieme ad esso». È lo sguardo «dall'esterno», distaccato dalla sua lingua natia che gli ha consentito di oltrepassare il sempre evanescente presente e dunque arricchire il suo spagnolo in modo altrimenti improbabile e forse inconcepibile. Egli ha reintrodotto nella sua prosa e poesia termini antichi da tempo caduti in disuso, e così facendo ha soffiato via la polvere che li ricopriva, spazzandone via la patina del tempo e offrendo alle parole una nuova e precedentemente insospettata (o da tempo dimenticata) vitalità.

In *Contre-allée*, un libro pubblicato di recente in collaborazione con Catherine Malabou, Jacques Derrida invita i lettori a pensare come se fossero in viaggio, o più esattamente, a «pensare di viaggiare». Ciò significa pensare a quell'esclusiva attività del partire, dell'allontanarsi dal *chez soi*, dell'andare lontano, verso l'ignoto, affrontando tutti i rischi, i piaceri e i pericoli che l'«ignoto» ha in serbo (anche il rischio di non tornare).

Derrida è ossessionato dall'idea di «essere lontano». Ci sono buoni motivi di ritenere che tale ossessione sia nata allorché il dodicenne Jacques fu espulso dalla scuola che nel 1942 ricevette l'ordine dall'amministrazione di Vichy del Nord Africa di cacciare tutti gli scolari ebrei. Iniziò così il suo «esilio perpetuo». Da allora, Derrida ha diviso la propria vita tra Francia e Stati Uniti. In America era un francese; in Francia, tuttavia, per quanto si sforzasse, l'accento algerino della sua infanzia continuava di tanto in tanto a trapelare dal suo squisito eloquio francese, svelando così un *pied-noir* abilmente nascosto dietro la sottile aura di professore della Sorbona (questo è il motivo, pensa qualcuno, per cui

Derrida giunse a teorizzare la superiorità della parola scritta e creò il mito eziologico di tale superiorità a supporto dell'asserzione assiologica). Culturalmente, Derrida sarebbe rimasto sempre un «apolide». Ciò tuttavia non significò essere privi di una madrepatria culturale. Al contrario: essere «culturalmente apolide» significava avere più di una madrepatria, costruirsi una casa propria sui crocevia tra culture diverse. Derrida divenne e restò sempre un *métèque*, un ibrido culturale. La sua «casa sui crocevia» era costruita grazie al linguaggio.

Costruire una casa sui crocevia culturali si dimostrò la miglior occasione concepibile di sottoporre la lingua a dei test raramente superati altrove, di individuarne le sue altrimenti ignorate qualità, di scoprire di cosa è capace la lingua e quali sono le promesse fatte e che non può mantenere. Da quella casa sui crocevia giunse l'eccitante e illuminante notizia dell'intrinseca pluralità e non-fissità del senso (in *La scrittura e la differenza*), dell'endemica impurità delle origini (in *Della grammatologia*), e della perpetua incompiutezza della comunicazione (in *La Carte postale*), come Christian Delacampagne ha osservato su «Le Monde» del 12 marzo 1999.

I messaggi di Goytisolo e Derrida differiscono da quelli di Musset: non è vero, affermano all'unisono il romanziere e il filosofo, che la grande arte non abbia patria: al contrario, l'arte, al pari degli artisti, potrebbe avere molte patrie, e quasi certamente ne ha più di una. Anziché nell'apolidia, il trucco consiste nell'avere molte case, ma nel trovarsi, per ciascuna di esse, contemporaneamente dentro e fuori, coniugare intimità e occhio esterno, coinvolgimento e distacco: un trucco che le persone sedentarie difficilmente possono imparare. L'esilio offre l'opportunità di imparare tale trucco: tecnicamente, un esilio significa essere in un posto ma non farvi parte. L'illimitatezza risultante da tale condizione (e che è anzi l'essenza stessa di tale condizione) rivela come le verità locali siano fatte e disfatte dagli uomini, e come la lingua madre sia un ininterrotto flusso di comunicazioni tra generazioni e un tesoro di messaggi sempre più ricco di quanti ne vengono letti e perennemente in attesa di essere riscoperto.

George Steiner ha indicato in Samuel Beckett, Jorge Luis Borges e Vladimir Nabokov i più grandi scrittori contemporanei. Ciò che li unisce e li ha resi grandi, sostiene Steiner, è che ciascuno dei tre si muoveva con pari agio – si sentiva «a casa» – in svariati universi linguistici, non in uno solo. (Occorre qui precisare: «universo linguistico» è una frase pleonastica: l'universo in cui ciascuno di noi vive è e non può non essere che «linguistico», fatto di parole. Le parole illuminano le isole di forme visibili nell'oscuro mare dell'invisibile e contrassegnano gli sporadici punti rilevanti nell'informe massa dell'insignificante. Sono le parole che dividono il mondo in classi di oggetti nominabili e ne rilevano la parentela o estraneità, prossimità o distanza, affinità o reciproco estraniamento; e fintantoché restano i soli elementi in gioco, elevano tutti questi artefatti al livello della realtà, l'unica realtà esistente.) Occorre vivere, visitare, conoscere intimamente più di uno di tali universi per spiare l'inventiva umana al di là dell'imponente e apparentemente indomita struttura di qualsiasi universo e per scoprire quanto grande sia lo sforzo culturale che l'uomo deve compiere per divinizzare l'idea di natura con le sue leggi e necessità; tutto ciò è necessario per acquisire, in ultima analisi, l'audacia e la determinazione indispensabili per partecipare a tale sforzo culturale in modo cosciente, consapevole dei suoi rischi e tranelli, ma anche dell'infinità dei suoi orizzonti.

Creare (e dunque anche scoprire) significa sempre infrangere una regola; seguire una regola è pura e semplice routine, non un atto di creazione. Per l'esiliato, infrangere le regole non è una questione di libera scelta, ma una circostanza inevitabile. Gli esiliati non conoscono a sufficienza le regole invalse nel paese ospitante, né le trattano con rispetto sufficiente a far apparire sinceri i loro sforzi di osservarle e conformarvisi. Per quanto

riguarda il loro paese di origine, l'esilio è stato lì bollato col marchio del peccato originale, esibito e usato – a fronte di tutto quanto i peccatori possano in seguito dire o fare – come prova della loro trasgressività. Per omissione o commissione, la trasgressione delle regole diventa il marchio di fabbrica degli esiliati. È poco probabile che ciò accattivi loro la simpatia dei nativi dei paesi in cui va sgranandosi l'itinerario della loro vita. Paradossalmente, tuttavia, ciò consente loro anche di offrire ai paesi ospitanti doni di cui questi abbisognano pur senza saperlo, doni che difficilmente potrebbero aspettarsi di ricevere da qualsiasi altra fonte.

Permettetemi di chiarire. L'«esilio» qui in discussione non implica sempre e comunque uno spostamento fisico, corporeo. Può sì comportare il passaggio da un paese all'altro, ma non necessariamente. Come ha affermato Christine Brook-Rose (nel suo saggio *Exsili*), il marchio distintivo di qualsiasi esilio, e in particolare quello degli scrittori (vale a dire l'esilio articolato tramite le parole e dunque reso un'esperienza comunicabile), è il rifiuto di integrarsi: la determinazione di astrarsi dal luogo fisico, di immaginare un proprio posto, diverso da quello abitato da chi li circonda, un posto diverso da quelli lasciati alle spalle e diverso da quello in cui si è appena giunti. L'esilio viene definito non in rapporto a un qualsiasi spazio fisico o alle contrapposizioni tra un qualsiasi numero di spazi fisici, ma attraverso la posizione di autonomia assunta nei confronti dello spazio in quanto tale.

In ultima analisi – si chiede la Brook-Rose – non è forse ciascun poeta o romanziere «poetico» (esplorativo, rigoroso) una sorta di esiliato, che guarda dall'esterno con l'occhio della mente un'immagine lucente e desiderabile del piccolo mondo creato, ricercandovi uno spazio per l'impresa dello scrivere e uno spazio più piccolo per la lettura? Questo modo di scrivere, spesso in contrasto con l'editore e il pubblico, è l'ultimo esemplare di arte creativa solitaria, non socializzata.

La ferma determinazione a restare «non-socializzato»; la volontà di integrarsi solo con la condizione di non-integrazione; la resistenza – spesso penosa e agonizzante, ma alla fine vittoriosa – alla soverchiante pressione del luogo, vecchio o nuovo che sia; la ferma difesa del diritto di superare i giudizi e scegliere; abbracciare o dar vita all'ambivalenza: questi, potremmo dire, sono i tratti costitutivi dell'«esilio». Si noti che tutti questi tratti fanno riferimento a un atteggiamento e a una strategia di vita, a una mobilità spirituale anziché fisica.

Michel Maffesoli (in *Del nomadismo: per una sociologia dell'erranza*, 1997) definisce il mondo che noi tutti abitiamo oggi un «territorio fluttuante» in cui «individui fragili» si imbattono in una «realtà porosa». In questo territorio possono adattarsi soltanto cose e persone che siano fluide, ambigue, in uno stato di perpetuo divenire, in un costante stato di auto-trasgressione. Qualsiasi eventuale forma di «radicamento» può avere esclusivamente carattere dinamico: deve essere riaffermata e ricreata quotidianamente, e precisamente tramite il reiterato atto di «autodistanziamento», quell'atto fondativo, costitutivo dell'«essere in viaggio», in cammino. Dopo aver raffrontato tutti noi, gli abitanti del mondo odierno, ai nomadi, Jacques Attali (in *Chemins de sagesse*, 1996) afferma che, oltre a viaggiare con poco bagaglio e a essere gentili, amichevoli e ospitali nei confronti degli estranei che incontrano sulla loro strada, i nomadi devono stare costantemente in guardia, ricordare che i loro accampamenti sono vulnerabili, privi di mura o di trincee in grado di fermare l'invasore. Soprattutto, i nomadi, nel loro sforzo di sopravvivere nel mondo dei nomadi, devono abituarsi a uno stato di continuo disorientamento, a viaggiare su strade di cui si ignora direzione e lunghezza, senza quasi mai poter guardare al di là del prossimo incrocio; devono concentrare tutta la propria attenzione su quel piccolo pezzo di strada da compiere prima dell'imbrunire.

Gli individui fragili condannati a vivere in una realtà porosa si sentono come chi

pattina su uno strato di ghiaccio oltremodo sottile; e in tale condizione, ha osservato Ralph Waldo nel suo saggio *Prudence*, «la salvezza sta nella velocità. Gli individui, fragili o meno che siano, hanno bisogno di sicurezza, anelano la sicurezza, cercano sicurezza e dunque tentano con tutte le forze di tenere alta la velocità qualsiasi cosa facciano. In una corsa su pista, rallentare il passo significa restare indietro; quando si corre sul ghiaccio sottile, rallentare implica la concreta minaccia di finire annegati. La velocità, dunque, balza al primo posto nell'elenco dei valori per la sopravvivenza.

La velocità, tuttavia, non aiuta il pensiero, e certamente non quello a lungo termine. Il pensiero richiede pause e riposo, abbisogna di «prendere tempo», di ricapitolare i passi fatti, di ispezionare accuratamente il luogo raggiunto e l'opportunità o meno di raggiungerlo. Pensare significa distrarre la mente dal compito preposto, che è sempre quello di correre e tenere costante la velocità. E in assenza del pensiero, il pattinare sul ghiaccio sottile, che è la sorte degli individui fragili nel mondo poroso, potrebbe benissimo essere scambiato per il loro destino.

Confondere tra sorte e destino, come ha affermato Max Scheler nel suo *Ordo amoris*, è un grave errore: «il destino dell'uomo non è la sua sorte [...]. Il presupposto che sorte e destino siano la stessa cosa va etichettato come fatalismo». Il fatalismo è un errore di giudizio, dal momento che in realtà la sorte ha una «origine naturale e fundamentalmente comprensibile». Inoltre, sebbene la sorte non sia una questione di libera scelta, e in particolare di libera scelta individuale, essa «è frutto della vita di un uomo o di un popolo». Per vedere tutto ciò, per notare la differenza tra sorte e destino e per sfuggire alla trappola del fatalismo, c'è bisogno di risorse difficili da reperire allorché si corre sul ghiaccio sottile: una «pausa» per pensare e una distanza tale da consentire un lungo campo visivo. «L'immagine del nostro destino», ci ammonisce Scheler, «trova pace solo nelle tracce ricorrenti lasciate allorché ce ne allontaniamo». Il fatalismo, tuttavia, è un atteggiamento autocorroborante: fa apparire l'«allontanamento», quella *conditio sine qua non* del pensiero, inutile e non meritevole di essere perseguito.

Prendere le distanze, prendere tempo, al fine di separare il destino dalla sorte, di emancipare il destino dalla sorte, perché il destino possa affrontare e sfidare la sorte: questo è il compito della sociologia. E questo è ciò che i sociologi potrebbero fare qualora si sforzassero, consciamente, deliberatamente e pervicacemente, di riforgiare la missione che hanno abbracciato – la loro sorte – nel loro destino.

«La sociologia è la risposta. Ma qual era la domanda?» si chiede Ulrich Beck in *Politik in der Risikogesellschaft*. Poche pagine prima lo stesso Beck sembrava articolare la domanda che cercava: la possibilità di una democrazia che vada oltre l'«espertocrazia», un tipo di democrazia che «inizia laddove il dibattito e il processo decisionale siano aperti in merito al quesito se vogliamo una vita nelle condizioni che ci vengono attualmente presentate».

Questa possibilità presenta un punto interrogativo non perché qualcuno abbia deliberatamente e malignamente sbattuto la porta in faccia a tale dibattito e proibito un processo decisionale adeguatamente informato; quasi mai in passato la libertà di parlare apertamente e di riunirsi per discutere questioni di interesse comune è stata così totale e incondizionata come oggi. Il punto, tuttavia, è che per il tipo di democrazia che Beck reputa imprescindibile occorre qualcosa di più di una formale libertà di parlare e approvare risoluzioni. Occorre sapere anche di cosa dobbiamo parlare e cosa trattano le risoluzioni che dovremmo approvare. E tutto ciò va fatto nel nostro tipo di società, in cui l'autorità a parlare e risolvere le questioni è di pertinenza esclusiva degli esperti, i soli aventi diritto di pronunciarsi sulla differenza tra realtà e fantasia e di dividere il possibile dall'impossibile. (Gli esperti, potremmo dire, sono quasi per definizione persone che «vedono le cose come stanno», che le prendono così come vengono e pensano al modo

meno rischioso di vivere in loro compagnia.) Perché ciò non è facile ed è poco probabile che lo diventi, a meno che non si faccia qualcosa, ce lo spiega Beck nel suo *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Scrive Beck: «Il cibo sta all'affamato, come l'eliminare i rischi, il liquidarli interpretandoli, sta alla consapevolezza dei rischi». In una società ossessionata soprattutto dal bisogno materiale, tale scelta tra «eliminare» la miseria e «liquidarla interpretandola» non esiste. Nella nostra società, ossessionata dal rischio anziché dal bisogno, tale scelta esiste, e viene operata quotidianamente. La fame non può essere mitigata attraverso la sua negazione; quando si parla di fame, le sofferenze soggettive e la sua causa oggettiva sono indissolubilmente legate, e il legame è assiomatico e non smentibile. I rischi, tuttavia, a differenza dei bisogni materiali, non sono oggetto di esperienza soggettiva; quanto meno, non vengono «vissuti» direttamente, ma sono mediati dalla conoscenza.

Possono non raggiungere mai il regno dell'esperienza soggettiva, possono essere banalizzati o completamente negati prima che vi giungano, e la possibilità che si impedisca loro di giungere di fatto aumenta col crescere dei rischi.

Ciò che ne consegue è che oggi la sociologia è necessaria più di quanto lo sia mai stata in passato. Il compito in cui i sociologi sono esperti, quello di recuperare il legame perduto tra afflizione oggettiva e esperienza soggettiva, è diventato più urgente e indispensabile che mai, e al contempo sempre più difficile da assolvere senza il loro aiuto, dal momento che il suo espletamento da parte di rappresentanti ed esperti di altri settori è diventato altamente improbabile. Se tutti gli esperti si occupano di problemi pratici e tutta la conoscenza degli esperti è incentrata sulla loro risoluzione, la sociologia è un ramo della conoscenza per cui il problema pratico che si sforza di risolvere è illuminazione volta alla comprensione dell'uomo. La sociologia è forse l'unico campo specialistico in cui (come Pierre Bourdieu ha affermato in *La misère du monde*) la famosa distinzione di Dilthey tra spiegazione e comprensione è stata superata e cancellata.

Comprendere la propria sorte significa essere consci della sua differenza rispetto al proprio destino. E significa anche conoscere la complessa rete di cause che determinò quella sorte e la sua differenza rispetto a quel destino. Per operare nel mondo (anziché essere da questo manipolati) occorre conoscere come il mondo opera.

Il tipo di luce che la sociologia è in grado di dispensare si rivolge agli individui liberi di scegliere e mira ad accrescere e rinforzare tale libertà di scelta. Suo obiettivo immediato è riaprire la questione ritenuta ormai chiusa della spiegazione e in tal modo promuovere la comprensione. È l'autoformazione e autoaffermazione dei singoli individui, la condizione preliminare della loro capacità di decidere se vogliono il tipo di vita presentato come loro sorte, che grazie all'illuminazione sociologica può acquisire vigore, efficacia e razionalità. La causa della società autonoma può progredire insieme a quella dell'individuo autonomo; possono solo vincere o perdere insieme.

Per citare da *Le délabrement de l'Occident* di Cornelius Castoriadis.

Una società autonoma, una società autenticamente democratica, è una società che contesta qualunque cosa venga prestabilita e che così facendo libera la creazione di nuovi significati. In tale società, tutti gli individui sono liberi di creare per la propria vita tutti i significati che più desiderano (e possono creare).

La società è autenticamente autonoma allorché «sa, deve sapere, che non esistono significati 'garantiti', che vive sulla superficie del caos, che è essa stessa un caos alla ricerca di una forma, ma una forma che non è mai fissata una volta per tutte». L'assenza di significati garantiti, di verità assolute, di norme di condotta preordinate, di confini prestabiliti tra giusto e sbagliato, non più bisognosi di attenzione, di regole garantite di successo, è la conditio sine qua non di una società autenticamente autonoma e al

contempo di individui autenticamente liberi; società autonoma e libertà dei suoi membri vanno di pari passo. Qualsiasi livello di sicurezza la democrazia e l'individualità possano acquisire dipende non dal combattere la contingenza e l'incertezza endemiche della condizione umana, ma bensì dal riconoscerle e dall'affrontarne le conseguenze a viso aperto.

Se la sociologia ortodossa, nata e sviluppata sotto l'egida della modernità solida, era incentrata sulle condizioni dell'ubbidienza e della conformità umana, l'interesse primario della sociologia tagliata su misura della modernità liquida deve essere la promozione dell'autonomia e della libertà; tale sociologia deve quindi porre al centro della propria attenzione l'autocoscienza, la comprensione e la responsabilità individuale. Per gli abitanti della società moderna nella sua fase solida e gestita, la contrapposizione maggiore era tra conformità e devianza; la maggiore contrapposizione nella società moderna nella sua attuale fase liquefatta e decentrata, l'antitesi da risolvere per spianare la strada a una società autenticamente autonoma, è quella tra assunzione di responsabilità e ricerca di un riparo che permetta agli individui di scaricarsi delle proprie responsabilità.

Questo secondo aspetto della contrapposizione, la ricerca di un riparo, è un'opzione seducente e una prospettiva realistica. Alexis de Tocqueville (nel secondo volume del suo *La democrazia in America*) osservò che se l'egoismo, quella iattura che ha ossessionato il genere umano in tutti i periodi della sua storia, «essiccò i semi di tutte le virtù» allora l'individualismo, un'afflizione tipicamente nuova e tipicamente moderna, prosciuga solo «la fonte delle virtù pubbliche»; gli individui che ne sono affetti da un lato si affannano a «ritagliarsi piccole compagnie a proprio uso e consumo» e dall'altro abbandonano la «grande società» alla propria sorte. La tentazione in tal senso è cresciuta considerevolmente dal tempo in cui Tocqueville esprime questa osservazione.

Vivere tra una moltitudine di valori, norme e stili di vita opposti senza una ferma e stabile garanzia di essere nel giusto, è impresa perigliosa che impone un alto prezzo psicologico. Non sorprende che la forza d'attrazione della seconda opzione, rifuggire dai doveri di una scelta responsabile, stia acquistando forza. Come afferma Julia Kristeva (in *Nations without Nationalism*), «è raro trovare una persona che non agogni un riparo sicuro quale compensazione del caos personale». E tutti noi, in maggiore o minore misura, a volte più e a volte meno, ci ritroviamo in uno stato di «caos personale». Di tanto in tanto sogniamo una «grande semplificazione», ci abbandoniamo a fantasie regressive che trovano principale ispirazione nelle immagini del ventre prenatale e della casafortino. La ricerca di un riparo è «l'altro» rispetto alla responsabilità, così come trasgressione e ribellione erano «l'altro» rispetto alla conformità. Oggi la brama di un riparo sicuro ha finito col sostituire la ribellione, che ha ormai cessato di essere un'opzione sensata; come afferma Pierre Rosanvallon (in una nuova prefazione al suo classico *Le capitalisme utopique*), non esiste più una «autorità di comando da deporre e sostituire. Sembra non esserci rimasto più spazio per una rivolta, come il fatalismo sociale vis-à-vis il fenomeno della disoccupazione testimonia ampiamente».

I segni di malessere sono molti ed evidenti, e tuttavia - come Pierre Bourdieu ha ripetutamente osservato - la loro ricerca di una legittima manifestazione nel mondo della politica è ancora vana. Privi di un'espressione articolata, vanno dunque letti tra le righe, desunti dagli scoppi di furore xenofobo e razzista: le manifestazioni più comuni di nostalgia da «riparo sicuro». L'alternativa disponibile (e non meno popolare) ai sentimenti neotribali di intolleranza violenta - il rifiuto della politica e il ritiro entro le mura fortificate del privato - non è più una soluzione attraente e soprattutto adeguata alla vera origine del malessere. È dunque a questo punto che la sociologia, col suo potenziale esplicativo che promuove la comprensione, acquista i dovuti riconoscimenti più che in

qualsiasi altro periodo della sua storia.

Secondo l'antica ma ineguagliata tradizione ippocratica, come Pierre Bourdieu ricorda ai lettori di *La misère du monde*, la vera medicina parte dal riconoscimento di una malattia invisibile: «fatti di cui il malato non parla o che dimentica di riferire». Ciò che occorre nel caso della sociologia è la «rivelazione delle cause strutturali che i segni e le manifestazioni apparenti rivelano solo attraverso una loro distorsione» [ne dévoilent qu'en les voilant]. Occorre analizzare – spiegare e capire – i patimenti caratteristici dell'ordine sociale che «ha indubbiamente ridotto la grande miseria (sebbene a volte più a parole che nei fatti), moltiplicando al contempo gli spazi sociali [...] offrendo condizioni favorevoli per la crescita senza precedenti di ogni sorta di piccole miserie».

Diagnosticare una malattia non significa curarla. Questa regola generale si applica alle diagnosi sociologiche quanto ai referti medici. Notiamo tuttavia che la malattia della società differisce da quella corporea per un aspetto fondamentale: nel caso di un ordine sociale malato, l'assenza di una diagnosi adeguata (ignorata o soffocata dalla tendenza a «interpretare e dunque liquidare» i rischi rilevati da Ulrich Beck) è una causa determinante, forse decisiva, della malattia. Come Cornelius Castoriadis ha memorabilmente affermato, la società è malata allorché cessa di mettersi in discussione; e non potrebbe essere altrimenti, considerando che – lo sappia o meno – la società è autonoma (le sue istituzioni sono tutte fatte – e dunque potenzialmente disfatte – dall'uomo), e che il cessare di mettersi in discussione ostacola la coscienza dell'autonomia e promuove l'illusione dell'eteronomia, con le sue conseguenze inevitabilmente fatali. Ricominciare a mettersi in discussione significa compiere un grande passo in avanti verso la cura. Se nella storia della condizione umana scoperta equivale a creazione, se nel pensiero sulla condizione umana spiegazione e comprensione sono una sola cosa, allo stesso modo nel tentativo di migliorare la condizione umana diagnosi e terapia si fondono in un tutt'uno.

Pierre Bourdieu ha espresso magistralmente tutto ciò nella conclusione a *La misère du monde*: «Acquisire coscienza dei meccanismi che rendono la vita dolorosa, addirittura invivibile, non significa neutralizzarli; portare alla luce le contraddizioni non significa risolverle». E tuttavia, per quanto scettici si possa essere sull'efficacia sociale del messaggio sociologico, gli effetti del permettere a quanti soffrono di scoprire la possibilità di legare le loro sofferenze a cause sociali sono innegabili; né possiamo ignorare gli effetti del divenire coscienti dell'origine sociale dell'infelicità «in tutte le sue forme, comprese quelle più intime e segrete».

Niente, ci ricorda Bourdieu, è meno innocente del *laissez faire*. Osservare la miseria umana con equanimità e al contempo placare i rimorsi della coscienza col ritualistico ritornello «non esiste alternativa» significa complicità. Chiunque contribuisca, consapevolmente o meno, a occultare o peggio ancora a negare la natura umana, non-inevitabile, contingente e alterabile dell'ordine sociale, e in particolare del tipo di ordine responsabile dell'infelicità, è colpevole di immoralità, di omissione di soccorso a una persona in pericolo.

Fare sociologia e scrivere di sociologia mira a scoprire la possibilità di vivere insieme in modo diverso, con meno miseria o senza miseria, una possibilità quotidianamente disattesa, ignorata o ritenuta inesistente. Il non vedere, non cercare e dunque sopprimere tale possibilità è parte integrante della miseria umana e causa primaria del suo perpetuarsi. La sua scoperta non ne predetermina di per sé l'utilizzo; e quand'anche venisse riconosciuta, tale possibilità potrebbe non godere di credito sufficiente per essere messa alla prova della realtà. La scoperta non è che l'inizio, non certo la fine, della guerra contro la miseria umana. Ma tale guerra non può essere combattuta appieno, e tanto meno con

qualche chance di successo quanto meno parziale, a meno che il livello di libertà umana non venga rivelato e riconosciuto, di modo che la libertà possa essere dispiegata appieno nella lotta contro le fonti sociali di tutta l'infelicità, compresa quella più individuale e privata.

Non esiste una possibilità di scelta tra due modi di fare sociologia, uno «impegnato» e uno «neutrale». Cercare una posizione moralmente neutrale tra le molte marche di sociologia oggi praticate e che vanno dall'apertamente libertaria alla fermamente comunitaria, è un tentativo vano. I sociologi possono negare o dimenticare gli effetti del loro lavoro in termini di «visione del mondo» e l'impatto della loro visione sulle azioni umane, individuali o congiunte, solo al prezzo di abdicare a quella responsabilità di scelta che ogni altro essere umano affronta quotidianamente. Compito della sociologia è far sì che le scelte siano realmente libere e che tali rimangano, e sempre più lo diventino, per l'intera esistenza di tutto il genere umano.

Conversione a cura di Natjus

Editing a cura di Blutaski:

